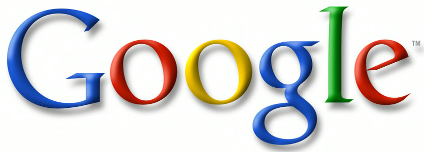


Luigi Salvatorelli

Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870

Einaudi  Editore



Biblioteca di cultura storica 1

Luigi Salvatorelli

Il pensiero politico italiano

Dal 1700 al 1870

1949 Giulio Einaudi editore

INDICE

AVVERTENZA ALLA PRIMA EDIZIONE

Credo necessario premettere a questo libro alcune righe perché il lettore sia avvertito fin dal principio di quel che non troverà in esso, e non cada in errore sul carattere e sui limiti della mia trattazione.

Per « pensiero politico » io ho inteso la speculazione intorno ai principî e ai problemi generali della politica: Stato, società, individuo; autorità e libertà; poteri governativi e diritti dei cittadini. Questi e simili sono i soggetti di carattere generale, di valore universale, intorno a cui si espone in questo libro il pensiero degli scrittori esaminati. La determinazione di pensiero politico « italiano » va dunque presa unicamente dalla parte del soggetto, non da quella dell'oggetto: si tratta delle dottrine e delle correnti politiche quali si delinearono in Italia, nel tempo indicato dal titolo dell'opera, intorno ai problemi generali della politica, non già intorno a quelli speciali riguardanti l'Italia.

Non si troverà dunque nel mio libro l'esposizione delle varie questioni e soluzioni riguardanti i problemi nazionali italiani: indipendenza dallo straniero, federalismo o unità, monarchia o repubblica, consulte o parlamenti, suffragio ristretto o democrazia, mantenimento o abolizione del potere temporale e via dicendo. Bensì tali questioni e soluzioni appariranno frequentemente nello sfondo, in quanto esse hanno servito di occasione, di stimolo ai pensatori da me esaminati per concretare e formulare le loro idee

intorno ai problemi politici generali indicati sopra. Cosí, la repubblica unitaria italiana propugnata da Mazzini si collega con le sue idee su popolo, nazione, missione nazionale, umanità rivelatrice di Dio; ma sono queste idee generali, non quella tesi specifica italiana, a trovare illustrazione nel libro. Insomma, il mio studio vuol essere un contributo non alla storia del Risorgimento quale è comunemente intesa, ma a quella delle idee politiche europee nei secoli XVIII *e* XIX.

Secondo punto. Anche cosí delimitato il tema, io non ho inteso dare un repertorio di scrittori politici italiani, sul tipo di quello dato dal Ferrari nel suo Corso. *Ho invece voluto trattare un certo numero di autori importanti, tipici, che hanno rappresentato qualche cosa di nuovo nel pensiero politico italiano, e nella loro contemporaneità e successione offrono una linea di svolgimento storico, e i cui contributi ai problemi politici fondamentali conservano ancora oggi un valore. Parecchi scrittori politici, pertanto, sono stati menzionati solo brevemente nel testo, o confinati nelle note; altri sono stati addirittura omessi. In questa scelta io non ho punto badato alla categoria letteraria degli scritti, al loro soggetto formale, alla mole di essi. Ho preso il pensiero politico originale, vivo, dove mi è parso di trovarlo, trascurando il resto; e perciò è accaduto che trattati politici veri e propri non sono stati menzionati, o lo sono stati appena, mentre memorie, lettere, romanzi, poesie sono stati messi talora in prima linea.*

Quest'ultima doppia avvertenza gioverà a chiarire, senza ulteriori specifiche spiegazioni, perché io abbia omesso una quantità di scritti politici del secolo XVIII, *giurisdizionalistici, curialistici, giansenistici, come ad esempio le* Lettere teologico-politiche *del Tamburini o i troppo famosi* Diritti dell'uomo *dello Spedalieri. Solo una radicale mancanza di discernimento ha potuto fare attribuire in tempi recenti un'importanza eccezionale a quest'ultima opera, la quale non è che un tardo e poco attraente prodotto dell'apologetica curiale.*

Sempre per la stessa ragione, — e dopo matura riflessione in proposito, — ho escluso gli scrittori reazionari del periodo del Risorgimento, tipo Monaldo Leopardi o collaboratori della Voce della Verità *di Modena. Non già perché fossero reazionari, e neanche perché tutti o del tutto stupidi; ma perché non sono riusciti ad affermare effettivamente l'antitesi reazionaria di fronte alla tesi liberale del Risorgimento, e non hanno avuto nessuna influenza sullo svolgimento del pensiero italiano contemporaneo. Questo è passato accanto ad essi ignorandoli. Ciò vale anche per un altro trattatista alquanto posteriore ad essi e tipico rappresentante del pensiero cattolico conservatore, il gesuita Taparelli, fratello di Massimo d'Azeglio. Lo stesso convien dire della parte di teoria politica contenuta negli scritti di un autore, — che potrebbe dirsi intermedio fra i reazionari e i liberali, — per altri rispetti di primaria importanza, Antonio Rosmini.*

Tanto meno poteva esser presa in considerazione la numerosissima letteratura politica (soprattutto degli anni 1859-1870) intorno alla questione romana [1]*. Essa letteratura non soltanto si riferisce a una questione politica particolare, ma la tratta in modo pratico e occasionale, ricercando come conciliare Roma italiana con le pretese papali e con l'effettiva permanenza del papa in Roma. Argomenti politici generali (diritto della nazione, volontà del popolo, incompatibilità fra governo ecclesiastico e principî moderni, fra potere spirituale e temporale) non mancano, ma sono presupposti piuttosto che svolti; e insomma nulla ci si trova propriamente di interessante per il pensiero politico teorico.*

In questo libro, che ha carattere di profilo sintetico, non ho creduto necessario né opportuno discutere per gli autori trattati la questione delle fonti del loro pensiero, e in particolare delle relazioni fra essi e il pensiero straniero contemporaneo. Ho cer-

[1] Accurate e copiose analisi di questa letteratura sono contenute nel saggio introduttivo premesso da F. Quintavalle a *La conciliazione fra l'Italia ed il papato nelle lettere del P. Luigi Tosti e del sen. Gabrio Casati* (Milano, Cogliati, 1907)

cato per ciascun autore di cogliere quel che c'era di personale, di originale, quel che si presentava non come idea periferica, come accenno occasionale, ma come nucleo coerente, compatto di pensiero, espresso dalla personalità intima dello scrittore. Con questo il problema delle fonti, per una valutazione sintetica, è già superato. Ma s'intende che ricerche specifiche sulle relazioni ideali o di fatto fra uno o altro filone d'idee di questi scrittori italiani e il pensiero europeo contemporaneo saranno sempre utili e desiderabili. In generale il presente libro — già per la sua stessa modesta mole — non pretende affatto di rappresentare una conclusione, ma vuol essere una introduzione, un avviamento a studi ulteriori.

L. S.

AVVERTENZA ALLA SECONDA EDIZIONE

La prima edizione di questo libro, pubblicata nel 1935, è esaurita da più anni. Avendo deciso di fare una seconda edizione non semplicemente riveduta, ma notevolmente ampliata, ho dovuto attendere fino ad oggi, a causa di altri lavori.

La novità principale di questa seconda edizione è che, dopo averci ripensato bene, mi sono risoluto a comprendervi una serie di scrittori deliberatamente esclusi dalla prima redazione del libro, e cioè lo Spedalieri, il Tamburini, e taluni scrittori reazionari e cattolici del Risorgimento. I due primi sono stati inclusi, mentre è stata mantenuta l'omissione degli scritti giurisdizionalistici, curialistici e giansenistici, perché le loro opere prese in esame staccavansi dalla massa dei detti scritti, per essere state composte sotto l'influenza della rivoluzione francese. Per gli altri si è considerato che, pur rimanendo vero che essi non avevano avuto influenza sul pensiero politico italiano contemporaneo nella sua linea ideale e storica di svolgimento, integravano tuttavia il panorama di questo pensiero, discutendo gli stessi problemi, e rappresentando pur sempre una parte notevole dell'opinione pubblica italiana del tempo.

Accanto a questa novità principale, — che ha portato a un nuovo, ampio inizio del quarto capitolo e all'introduzione di un capitolo (il sesto) interamente nuovo, — altre minori, ma pur

non trascurabili, sono state introdotte. Si sono fatte varie aggiunte ai due primi capitoli di materia settecentesca. Si è riesaminato a fondo il pensiero del Leopardi, in base allo Zibaldone, *prima trascurato, e ne è venuta una trattazione interamente rifatta. Nel capitolo su* I moderati, *si sono presi in considerazione il Lambruschini e il Mamiani. Nell'ultimo capitolo, al posto dei semplici accenni al Pisacane, è stata introdotta una trattazione sistematica.*

S'intende che tutto il volume è stato riveduto attentamente, e aggiornato, nel testo e nelle note.

L. S.

Torino, ottobre 1940.

IL PENSIERO POLITICO ITALIANO
dal 1700 al 1870

Capitolo primo

LA CRISI DELLA VECCHIA POLITICA

Giuseppe Ferrari, nel *Corso sugli scritti politici italiani* (Milano, 1862), che giunge fino alla rivoluzione francese, una volta pervenuto al Settecento, intitola la lezione dedicata a questo secolo: « Disparizione delle scuole italiane ». Egli dice che « la scuola della Ragion di Stato piú non si rivede; le altre scuole dei federali, dei pacifisti e dei repubblicani non trovano uomo che le ricordi » (p. 706). Negli ultimi scrittori politici italiani prima della rivoluzione egli trova discusso « come il regno della filosofia accetti, escluda o modifichi l'antico dominio del papa o dell'imperatore » (p. 706). Sotto questo punto di vista esamina scrittori oggi quasi ignoti, come Paolo Matteo Doria, o il Comazzi; altri di qualche incerta notorietà, come il Radicati o il Gorani; altri celebri, come Vico e Giannone. Di tutti, salvo del Vico, il Ferrari constata che rimangono entro la cerchia delle vecchie questioni; in quanto al Vico (pp. 707-710), egli « si lascia dietro la vecchia politica vinta e distrutta », ma per ciò stesso in lui « la politica individuale è perenta, l'arte precettiva svanisce »; essa « diventa arte non dell'uomo, ma della natura » (interpretazione naturalistica e fatalistica del pensiero vichiano). Dell'Alfieri il Ferrari non parla, con la motivazione cronologicamente sbagliata che egli cominciò a scrivere di politica dopo il 1789. Ma passa oltre anche al Beccaria e al Filangieri, « che appartengono alla scienza della

legislazione» (p. 735): e piú genericamente rileva che le opere piú distinte di questa ultima fase del pensiero politico italiano sono di diritto o di economia politica (p. 706), e cioè che non riguardano il soggetto del suo libro.

Il Ferrari, che pur mette in rilievo, in questi epigoni della trattatistica politica italiana da lui esaminati, il problema del potere politico della Chiesa e della competizione fra questa e lo Stato, nulla dice degli scrittori curialistici o giurisdizionalistici, di cui il Settecento italiano ha copia [1]. Non gliene faremo particolare rimprovero perché tali scrittori rimangono piú che mai entro i confini delle vecchie dispute e sotto l'ispirazione dei vecchi concetti politico-religiosi; e anche là dove, nei giurisdizionalisti, compaiono idee — come quella del contratto sociale — assurte nel Settecento a nuova vita ed a grande importanza, essi non sentono lo stimolo del loro contenuto di novità, ma le adoperano semplicemente come strumenti delle tesi giurisdizionalistiche preesistenti. Piú grave lamento dovremmo muovere perché il Ferrari trascura di taluno degli scrittori da lui esaminati — per esempio del Radicati — gli elementi illuministici, pur non mancanti nel suo statalismo antiecclesiastico. Pure anche questa è colpa secondaria [2]. Il punto principale è che il Ferrari ha sbagliato prendendo a base, per il suo esame del pensiero politico italiano settecentesco, i trattatisti po-

[1] Si veda su questi A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del Seicento e del Settecento* (Torino, Bocca, 1914).

[2] Piero Gobetti, che in *Risorgimento senza eroi* (Torino, Il Baretti, 1926) ha dedicato (c. II) una trattazione piena di simpatia al Radicati, conclude tuttavia che era «enciclopedista piuttosto la sua curiosità che il suo pensiero» (p. 38), e che in lui «la ragione di stato è assolutamente dominante» (p. 40). Anche il recente studio sul Radicati di A. Alberti (Torino, 1931, nelle «Memorie dell'Istituto giuridico dell'Università di Torino») giudica il pensiero speculativo del Radicati povero, mancante di originalità, mentre importante è in lui l'aspetto pratico, giurisdizionalistico. Piú autentico enciclopedista, di principî liberali, nel Piemonte del Settecento è Francesco Dalmazzo Vasco (da non confondersi con G. B. Vasco), i cui scritti sono rimasti quasi tutti inediti. V. su lui Gobetti, *op. cit.*, p. 86 ss.; E. Dulio, *Un illuminista piemontese, il conte Dalmazzo F. Vasco* (Torino, 1928, nelle «Memorie dell'Istituto giuridico dell'Università di Torino»), saggio bio-bibliografico con pubblicazione di scritti inediti.

litici continuanti i vecchi argomenti entro gli schemi tradizionali, e lasciando da parte deliberatamente altri scrittori, non trattatisti politici *ex professo*, i quali, occupandosi di legislazione o di economia, rappresentano in realtà il nuovo pensiero politico. Egli non si accorse che nella scelta fatta da questi scrittori di temi non politici, nel senso tecnico tradizionale della parola, si rivelava precisamente una concezione nuova della politica; mentre di idee politiche nei loro scritti ce n'era abbastanza per costituire un contributo rispettabile del pensiero italiano alla politica europea prerivoluzionaria. Gli autori messi da parte dal Ferrari, cioè, sono precisamente quelli che contano. Ma il suo errore non era forse, dal suo punto di vista, senza qualche giustificazione: egli aveva inteso fare la storia della « ragion di stato », e perciò stesso rinunziava a far quella della politica nuova.

Il nuovo pensiero politico, che è impulso, cosciente o no, di trasformazione della politica pratica, viene dunque dal di fuori della trattatistica politica, da giuristi, economisti, storici, moralisti appunto perché esso consiste innanzi tutto in una eliminazione della vecchia « ragion di stato » (che era tale anche quando veniva impiegata a favore del potere ecclesiastico, null'altro essendo le dispute fra giurisdizionalisti e curialisti se non il contrasto di due poteri statali, facenti capo ciascuno all'assolutismo personale). L'eliminazione è compiuta coscientemente: allorquando l'economista G. M. Ortes scriveva che « la politica non è che una forza che sopraffà i popoli non con violenza dichiarata ed aperta... ma con seduzioni e lusinghe occulte » [1], esprimeva la condanna della ragion di stato comune al nuovo pensiero politico. Si tratta di un capovolgimento di valori: quel che conta non è più la natura e la struttura del potere sovrano e i mezzi per fondarlo e mantenerlo, ma le condizioni, sotto questo potere e in relazione con l'opera sua, della società e degli individui. Questo capovolgimento

[1] *Riflessioni sulla popolazione delle nazioni* (1790), p. 68 dell'ed. nei « Classici it. di econ. polit. ».

rappresenta, sul terreno politico, il nucleo dell'Illuminismo. Esso è uguale in Francia e in Italia: e diciamo subito che non avremo motivo — dal nostro punto di vista, che non riguarda monograficamente i singoli autori, ma cerca di porre in luce le correnti di idee e gli svolgimenti generali — di soffermarci sulle vecchie dispute (rese piú acrimoniose e piú vane dalle passioni nazionalistiche odierne) circa l'indipendenza del pensiero italiano settecentesco da quello francese contemporaneo. Che ci sia, nel Settecento italiano, un pensiero politico degno di questo nome — e dunque non ripetizione di quello altrui — risulterà dalla nostra esposizione medesima. Ma il suo spirito è strettamente affine a quello francese, perché comuni sono gli orientamenti di fronte allo stato, alla società, alla vita, alle tradizioni. Non può negarsi che tali orientamenti si siano verificati, in forma cosciente, volontaria, prima in Francia che in Italia, e che di qui si guardava là con attenzione continua. Basti citare, fra i tanti documenti di ciò, quelli offerti dal carteggio di Pietro e Alessandro Verri, di cui avremo occasione di dar qualche saggio. Ma è pur vero che le nuove idee erano nell'aria; prima di ogni formulazione riflessa di diritto di economia, di filosofia, si tratta di un nuovo spirito diffuso e spontaneamente affiorante in ogni occasione: lo spirito di umanità, che costituisce la caratteristica fondamentale e l'apporto piú glorioso del pensiero settecentesco.

Una delle prime e piú significative testimonianze di questo nuovo spirito, in Italia, ce l'offre una grande opera di erudizione storica, solita ad essere consultata per tutt'altri scopi e nella quale pertanto esso è rimasto inosservato: gli *Annali* del Muratori. Per la formazione intellettuale dell'autore e per la data dell'opera (prima metà del Settecento), è qui meno che altrove il caso di parlare di una influenza francese diretta: si tratta invece di quella diffusione spontanea di una nuova moralità politica di cui abbiamo parlato.

Il Muratori è prudente nei suoi giudizi politico-morali; ma ad

una lettura un poco attenta e continuata essi risultano assai piú frequenti di quanto ci si aspetterebbe da un'opera di quel genere. Possiamo dire, anzi, che c'è nello spirito dell'annalista una disposizione vigile e continua a giudicare, anche se essa si mostra con sobrietà e soprattutto con cautela. Cautela dovuta alla doppia prudenza del suddito civile e del gregario ecclesiastico; e anche a un sincero, spontaneo senso di rispetto per l'autorità religiosa e civile. Tanto maggior valore ha lo spirito critico che ciononostante si manifesta.

Dice una volta (all'anno 1226) il Muratori: « I gabinetti dei principi son chiusi a gli occhi miei ». Si tratta, in questo punto, dell'inizio dei conflitti fra il papato e Federico II. L'apparente rinunzia a giudicare è cautela piú che mai sentita necessaria dal Muratori là dove si tratta della Curia romana. Ma sotto la cautela si sente chiaro un certo disdegno; v'è non tanto una incompetenza, quanto una incompatibilità. Il Muratori ignora i segreti dei gabinetti principeschi perché vuole ignorarli: non c'è nulla di buono da trovarci. È implicita la condanna della ragion di stato, condanna pronunciata altrove esplicitamente: la « Ragion di Stato, fiera turbatrice del riposo de' popoli » (a. 351). Qui il Muratori va piú ardito perché si tratta di storia del secolo IV (e cioè della presunta istigazione dei barbari contro Magnenzio, fatta dall'imperatore Costanzo); ma egli stesso si dà cura di fare l'applicazione generale, anche contemporanea, della sua condanna: « Di simili esempli volesse Dio che le susseguenti età, ed anche la nostra, non ne avessero mai veduto, ed insieme deploratane l'iniquità ». Di « esecrabil tiro di politica » parla (a. 942) a proposito di re Ugo, che non distrusse i Mori di Frassineto per opporli a Berengario II; come di un prototipo della ragion di stato (anche se il termine qui non è pronunciato) vien disegnato il ritratto, con aperta contrarietà, della politica di Federico II (a. 1236), che « scorticava » i sudditi, ignorava il perdono, « prendeva le leggi del mantener la fede e parola, non mai dall'onesto, ma solamente dall'utile, o dalla necessità » (per Federico II si confronti anche

il giudizio finale all'anno 1250, complessivamente sfavorevole). È un ritratto analogo a quello del Richelieu (a. 1642), rappresentato come tipo di « quella mondana politica, che solo pensa al guadagno ». Il Muratori riconosce che le massime del Richelieu erano, « se non sante e giuste, certamente utili al Regno » (a. 1661); ma la ripugnanza rimane. Essa è molto minore di fronte al Mazarino (ivi), perché questi adoperò le massime stesse « con genio affatto diverso », e cioè non con spirito di violenza e di vendetta come il predecessore, ma « con somma placidezza », guadagnando anche i nemici « col perdono e colla liberalità, fondato in quella massima: che il mondo bisogna comperarlo ». Non è una massima molto elevata; ma se il Muratori la tollera quasi con simpatia, vuol dire che non si tratta in questi suoi giudizi di semplice moralismo, ma di spirito d'umanità.

I motivi di condotta dei principi appaiono facilmente al Muratori in una luce non troppo favorevole. La loro tendenza a ingrandire o semplicemente a mantenere i proprî stati è per lui appetito personalistico di dominazione. Se egli chiama l'arcivescovo Giovanni Visconti « ingordo prete » (a. 1351), — ove il biasimo va anche al fatto che un sacerdote s'irretisca nelle competizioni e nelle brame temporali, — anche la renitenza di Filippo V a consentire formalmente alla rinunzia dei possessi spagnoli in Italia, antichi di un paio di secoli, provoca questa riflessione sarcastica (a. 1722): « patendo talvolta i monarchi troppo ribrezzo a cedere fin le speranze, nonché il possesso d'ogni anche menomo stato: sí forte è l'incanto del *Dominamini* nel loro cuore ». Non si tratta di ostilità ai monarchi: anche dei comuni medievali è rilevato senza benevolenza (a. 1107) che, appena furono liberi, vennero presi dall'ambizione di ampliare il proprio Stato. Gli *Annali* muratoriani hanno uno dei primi e piú cospicui posti nella serie di condanne delle guerre e delle conquiste pronunciate dal Settecento italiano [1], serie culminante nell'opera *Delle conquiste celebri esa-*

[1] Si veda lo studio di G. NATALI, *La guerra e la pace nel pensiero italiano del sec. XVIII*, in *Idee, costumi, uomini del Settecento* (Torino, 1926², pp. 127 sg).

minate col naturale diritto delle genti (del 1763) di Agatopisto Cromanziano, cioè del Padre Appiano Buonafede, nell'Introduzione di Melchiorre Delfico alle *Ricerche sul vero carattere della giurisprudenza romana* (del 1791), e nelle *Notti romane* di Alessandro Verri (colloqui 3-5 della seconda *Notte*). Rincresce, in generale, al Muratori l'uso della forza contro il diritto, ch'egli biasima apertamente a proposito di fatti contemporanei: l'assegnazione fatta della Toscana e di Parma nel trattato di Londra a un Borbone di Spagna, per la quale si dispose « con tanto despotismo degli stati altrui, e viventi anche i loro principi naturali » (a. 1720); le prepotenze austriache nel Ferrarese e a Massa Carrara (a. 1746, p. 471); le confische dei beni genovesi in Austria (a. 1747, p. 484). Egli sa bene che « è un gran pezzo che la forza regola il mondo, ed è da temere, che lo regolerà anche nell'avvenire » (a. 1723); ma non può a meno di contrapporvi i dettami del Vangelo (a. 1746, p. 471), a cui fa riferimento anche contro le barbarie dell'ultima guerra, quella per la successione austriaca (a. 1749). Moralismo cristiano, ma altresí umanitario. Il limite morale dell'azione politica è sempre presente al Muratori; Clodoveo avrebbe avuto gloria piú pura se non avesse dilatato il suo regno anche con scellerataggini e crudeltà (a. 511); Carlo Magno appropriandosi l'eredità dei nepoti fu usurpatore (a. 771) [1]; Carlo d'Angiò acquistossi infamia universale con l'aver messo a morte Corradino (a. 1268). Lo stesso zelo per la salute della patria deve procedere con somma circospezione per non colpire innocenti (a. 1622): il Muratori cioè non ammette, in contrasto con le idee e la prassi tradizionali, per i processi di stato — si tratta della condanna del Foscarini — un criterio diverso che per quelli ordinari. E sebbene egli polemizzi replicatamente — specie col Baronio — contro la tendenza a rinvenire troppo facilmente negli avvenimenti storici di quaggiú il giudizio di Dio, pure si compiace tal-

[1] Si veda per curiosità su questo punto la difesa che fa di Carlo Magno il Manzoni nel *Discorso storico* premesso all'*Adelchi*, c. V. Egli, però, polemizza qui col Giannone.

volta di mostrare i danni provenuti all'azione politica dal non aver tenuto conto della legge morale. Cosí, nel caso di Carlo d'Angiò, venne osservato — egli rileva — come dal supplizio di Corradino in poi i suoi affari cominciassero a declinare; e di Federico Barbarossa, dopo Legnano, è detto che riconobbe la mano di Dio, non solo per aver fomentato lo scisma, ma anche « per tante sue crudeltà, prepotenze ed altri suoi peccati » (a. 1176).

Il Muratori, però, è sufficientemente realistico (lo abbiamo già visto) per sapere che le forze morali non bastano a reggere il mondo. A proposito delle paci medievali provocate fra le città italiane dalle predicazioni religiose di Minori e di Domenicani, egli osserva, non senza un pizzico d'ironia settecentesca per quei frati: « Febbri sí maligne non si sradicavano punto con questi innocenti rimedi » (a. 1233). Nonché le prediche fratesche, neppure le esortazioni di concordia del papa ai principi e alle città italiane giovavano: « Altro ci voleva che parole a guarir le cancrene d'allora » (a. 1317). E poiché un rimedio valido egli non sa indicarlo, né sa acconciarsi a rintracciare nella inevitabilità delle « cancrene » un loro aspetto fisiologico, un lato positivo, si ribadisce in lui quella certa avversione per la politica, assumendo talora l'aspetto di uno scetticismo rassegnato non privo d'ironia. A proposito delle lagnanze dei comuni lombardi contro Alessandro III, per avere il papa fatto la pace senza di loro col Barbarossa, il Muratori osserva: « Il piú ordinario fin delle leghe suol esser questo. Cercano prima i potenti il maggior loro vantaggio, e tocca di poi ai minori l'accomodarsi al volere degli altri, e ringraziar Dio, se non anche restano abbandonati » (a. 1177). Ma anche il piú forte non è onnipotente. Anche ai grandi sovrani accade di tremare, come a Tiberio, cui nell'isola di Capri « batteva forte il cuore » per sospetto di non riuscire nell'azione contro Seiano (a. 31). Il potere dei sovrani ha per lo meno un limite con la vita, perché dopo la morte i loro voleri non sono eseguiti se non piace al successore (a. 54); e v'è la mutevolezza estrema delle vicende, l'instabilità nei seggi piú alti; onde il Muratori guarda

con un sorriso tra di compassione e di beffa l'imperatore Nepote che, deposto da Oreste, si rifugia a Salona presso il vescovo Glicerio precedentemente deposto dall'impero da lui: « Di belle accoglienze si dovettero fare questi due abbattuti Augusti » (a. 475). Non è soltanto, anzi non è principalmente il *vanitas vanitatum et omnia vanitas,* interpretato asceticamente dal cristianesimo; v'è una svalutazione umana della politica, una certa compiacenza che la non estirpabile ragion di stato trovi nelle stesse vicende politiche delusioni e punizioni.

Critica morale della politica e ironia sull'esperienza storica non assumono nel Muratori nessun carattere radicale, rivoluzionario: ciò che sarebbe stato in contrasto non solo con tutte le sue condizioni personali e d'ambiente, ma con lo stesso spirito settecentesco. Nello sgranare il suo rosario di fatti, intrecciato con parsimonia e garbo (ma anche con continuità e sicurezza) di apprezzamenti, egli vagheggia un suo ideale del buon principe e del saggio governo. È un ideale che ha per presupposto un assolutismo paternalistico, con l'accento sull'aggettivo anziché sul sostantivo. Vi troviamo la nuova tavola di valori politici settecenteschi, tavola che ignora la grandezza e la trascendenza dello Stato dominanti nella trattatistica anteriore, e destinate a risorgere con l'idealismo hegeliano. Non è tanto caratteristico il rilievo dato alla clemenza, — di cui si afferma una volta (a. 197) dal Muratori che in essa si ritrova la vera politica, — quanto l'insistenza nel condannare la gravezza delle imposte, lo « scorticare » e lo « scannare » i popoli, secondo i vocaboli energici da lui adoperati per esempio a proposito di Federico II (a. 1236, 1244); e l'osservazione che nelle gravezze, le quali suscitano i lamenti dei popoli, consistono per lo più le glorie dei principi conquistatori (a. 1401). È accennato, con l'esempio della sorte toccata al tesoro del Castel Sant'Angelo di Sisto V, come sia vano accumulare riserve con gravezze eccessive (a. 1588). E a proposito dello stesso Sisto V si deplora che le sue idee grandiose fossero « comperate con le lagrime dei suoi popoli » provocate da tanti dazi e gabelle nuove;

« ortiche, le quali una volta nate, non si seccano piú » (a. 1590). Neppure, dunque, l'attività costruttrice e organizzatrice di papa Sisto, tanto celebrata, impone al senso umano del prevosto di Vignola, che non distoglie lo sguardo dal benessere e dalle sofferenze degli individui. Il favore alla coltura, bensí — al di fuori di simili aggravi — è esaltato da lui come proprio de « i saggi principi, che sanno la vera via della gloria, e cercano sopra tutto il bene de' loro sudditi » (a. 425). Ma valore massimo di un governo, per il Muratori, è il mantenere la pace. Quando egli registra la spartizione dell'impero carolingio nell' 843, non ha neppure un pensiero di rimpianto per l'unità imperiale che si sfascia: quella spartizione fu di somma consolazione per aver prodotto concordia e pace. Cosí egli dà rilievo alla « invidiabil pace » goduta dalla Lombardia sotto i Carolingi: quando poi entrarono colà le discordie e le guerre, crebbero altresí l'ignoranza e barbarie, e s'introdusse una sfrenata corruzione di costumi (a. 888). Filippo III di Spagna fu inferiore di mente al padre, ma è da preferirsi a lui per il suo amore di pace, gran bene per i « poveri popoli », come gran male è la guerra (1598) [1]. La pace appare dunque al Muratori non solo come per sé il bene supremo degli stati, ma come quello da cui dipendono gli altri beni morali e culturali della società umana.

Non è già ch'egli non conosca altri valori politici. La libertà della città, o dello stato, intesa come indipendenza da un potere straniero, è da lui apprezzata altamente. Egli chiama « dolorosa pensione » per un popolo di divenir provincia di un altro stato, e compiange (a. 1708) Mantova a proposito della fine dei Gonzaga, Parma e Piacenza (a. 1731) a proposito della fine dei Farnese, e la Toscana (a. 1737) per quella dei Medici, appunto perché queste regioni perdono i loro principi proprî, che, anche se difettosi,

[1] Quando, però, nota che gli stati e l'erario del duca Carlo Emanuele I di Savoia rimasero esausti per la guerra terminata nel 1618, il Muratori aggiunge che egli si guadagnò una riputazione singolare per il coraggio e la dignità e per aver saputo tener testa alla prepotenza spagnola.

sono preferibili agli estranei. Cosí esalta poi (a. 1749) il vantaggio di Napoli e Sicilia, che hanno ricuperato un proprio sovrano. Non è estranea a simili affermazioni del Muratori una preoccupazione nazionale, nel senso ottocentesco della parola: allorché parla dell'estinzione dei Medici, egli aggiunge una riflessione sulla « disavventura inesplicabile dell'Italia, che seguitava a perdere i suoi principi naturali ». Ma il punto principale per lui è un altro: è quello di avere un governo proprio, residente sul posto, direttamente interessato e attento ai beni dei sudditi, e che non può trascurarli o sfruttarli per altri dominî: « Fuori degli stati ridotti in provincia volano le rendite, e dee il popolo soggiacere a' governatori, i quali non sempre seco portano l'amore a' paesi, dove non han da fare le radici » (a. 1737). Si tratta sempre, in prima linea, del benessere dei popoli. Accade cosí che il nostro annalista, dopo avere registrato origini e incrementi dei liberi comuni italiani, faccia il viso arcigno, come abbiam visto già, alla loro smania di ampliare il proprio territorio, e andando innanzi nel registrare le guerre fra di essi prorompa: « Pareva un gran dono la libertà ricuperata da i popoli italiani; e pur questa serví a renderli piú infelici » (a. 1144). Peggio è quando incominciano le discordie intestine, « le pazze parzialità », com'egli si esprime (a. 1260); onde egli giudica addirittura « forsennati » gli Italiani d'intorno al 1300 (a. 1306) e straordinari i mali dell'Italia d'allora, che con la morte di Arrigo VII peggiorarono sempre piú (a. 1313).

Quando, però, egli parla delle città lombarde, che resistono con le armi in pugno a Federico Barbarossa e poi a Federico II, il suo linguaggio è differente, d'intonazione schiettamente simpatica o di esplicita approvazione. Anche qui egli non parla d'indipendenza nazionale, ma di « libertà », cioè di autonomia cittadina e di resistenza a un governo oppressore. La prima lega lombarda sorge contro « chi si dimenticava essere lor principe, e principe cristiano » (a. 1167); e per la seconda è detto come le città lombarde temessero che Federico II volesse ridurre tutta l'Italia sotto un obbrobrioso giogo, e far della Lombardia una nuova Puglia (a. 1236).

Il potere di Federico II tendeva al tirannico, dice il Muratori (ivi), che qui continua una distinzione tradizionale della vecchia pubblicistica politica, e oscilla come questa, per il concetto di tiranno — « il piú abominevol titolo fra gli Uomini », dice altrove (*Della filosofia morale*, Milano, 1736, p. 383) — fra l'abuso del potere (abuso per il quale egli guarda piú che altro alla legge del Vangelo) e l'origine illegittima del potere medesimo. Il secondo concetto è affermato per Nerone (a. 68), e dev'essere in lui quello prevalente quando parla di Cesare (a. 1), che offuscò la sua gloria coll'oppressione della patria; mentre ambedue i concetti sono adoperati per Augusto, che incominciò da tiranno, ma terminò da buon principe, e per le condizioni della repubblica « può anche meritar qualche perdono l'attentato suo »: « Egli non tirò a sé tutto il potere a guisa dei tiranni, ma seppe fare saggiamente un misto di monarchia e di repubblica, quale anche oggidí si pratica con lode in qualche parte d'Europa » (a. 14). Si tratta evidentemente dell'Inghilterra. Anche Clemente VII è acerbamente rimproverato per aver tolto la libertà alla sua patria, Firenze (a. 1534): e qui si tratta proprio della libertà repubblicana. Il principe legittimo può divenir tiranno, come è detto appunto di Federico II; e, se per le città lombarde il Muratori mostra di trovar giusta la loro resistenza ad una simile trasformazione, piú tardi, al tempo delle monarchie assolute — a proposito dell'assassinio di Enrico III di Francia — afferma in tono molto deciso che « la legge di Dio comanda l'ossequio nel governo civile al principe legittimo, ancorché divenuto tiranno, o eretico, o infedele » (a. 1589). Il che peraltro, piuttosto che in difesa dell'intangibilità principesca, dev'essere detto con tacita polemica contro le teorie tirannicide e rivoltose di certa pubblicistica ultracattolica, e contro le pretese della Curia di sciogliere i sudditi dei principi dal giuramento di fedeltà. Si confronti il biasimo rivolto a Paolo IV per il suo procedimento verso Elisabetta (a. 1559): non era quello il tempo « da sfoderar pretensioni rancide, e da voler fare il distributor

di regni », tanto piú che Elisabetta aveva ricevuto la corona dal consenso del popolo.

Dagli accenni sparsi che abbiamo rilevato si vede come il Muratori non solo facesse entrare il consenso del popolo fra i criteri fondamentali per l'istituzione legittima di una sovranità — ciò che era pienamente tradizionale, — ma avesse anche certa sua preferenza per la monarchia temperata o, come diremmo oggi, costituzionale. Le accuse di lesa maestà, usate ed abusate sotto gli imperatori romani, trovano la sua disapprovazione, ed egli osserva « essere proprio de' buoni principi l'operar bene, senza poi curarsi delle vane dicerie de' sudditi; laddove i tiranni, male operando, esigerebbono ancora, che i sudditi fossero senza occhi e senza lingua » (a. 99). Non ha invece fiducia nella saggezza dei governi in cui decidono i moltissimi, massimamente se giovani (a. 1342); ed è poi apertamente repugnante al governo di plebe ed alle insurrezioni popolari, come si vede nel racconto dei tumulti di Palermo e di Napoli (1647) al tempo della dominazione spagnola (egli biasima però la repressione troppo fiera dell'Oñate a Napoli). Il Muratori mostra di credere che il popolo (« matto popolo » lo chiama una volta, a. 69) non sappia quel che si vuole; è sempre malcontento dello stato presente e spera nella mutazione dei governi, ma poi si disinganna a mutazione avvenuta (a. 1266).

I criteri di utilità sociale suffragata dal moralismo cristiano, di antibellicismo, di « antieroicismo », e infine di spregiudicatezza antitradizionale, che ispirano il Muratori, si rispecchiano nella rivalutazione che egli fa dei barbari invasori e dominatori dell'Italia rispetto ai Romano-Bizantini [1]. Troviamo qui una delle prime ma-

[1] Gli annali dell'impero romano sono da lui distesi con la solita diligenza, ma senza nessun particolare entusiasmo. Nella prefazione all'opera egli osserva che « anche allorquando era in fiore l'imperio romano, s'incontrano dominanti, obbrobrii del genere umano, mostri di crudeltà, e nati solamente per la rovina altrui e infine ancor per la propria ». E quasi al principio della sua narrazione osserva che Roma non estese il suo dominio sopra tutto il mondo, « come l'adulazione talvolta sognò ».

nifestazioni di una reazione critica (che incontreremo ripetutamente in seguito) sul terreno politico-morale al romanesimo e al classicismo tradizionali, e nella quale rientrano anche le censure già ricordate del Buonafede, del Delfico, di Alessandro Verri alle conquiste romane. Già a proposito di Odoacre il Muratori osserva: « I Latini e i Greci chiamavano « barbaro » chiunque non era della lor nazione; ma ci sono stati de' barbari piú buoni, prudenti, e puliti che gli stessi Latini e Greci » (a. 482). E quando giunge a Teodorico rincalza: « Non è il paese, ma il cuore, che fa gli eroi » (a. 494). Viene esclusa, cioè, ogni boria di razza, ogni privilegio di nazione: l'umanità è una, e secondo i criteri umani vanno apprezzati popoli e individui. Cosí a proposito di un intervento di Teodorico contro i duelli è detto: « Tanti e tanti oggidí all'udir nominare i Goti, gridano: *Oh che barbari!* Ma que' barbari aveano piú senno de gli spadacini e Biraghisti de' secoli susseguenti » (a. 505). Quando arriva Belisario per la riconquista imperiale, si rileva il trattamento crudele inflitto a Napoli dopo l'espugnazione (a. 536); e si contrappone alla condotta de' Goti verso i cattolici quella dei Bizantini verso papa Silverio (a. 537). All'arcivescovo Dazio di Milano, promotore della ribellione di questa città contro i Goti, tocca un biasimo aperto per aver tirato addosso ai suoi concittadini l'assedio e la distruzione da parte dei Goti (a. 539); ed il biasimo è pronunciato in polemica col Baronio [1], il quale aveva solo pensato al fatto che i Goti erano ariani (ma lasciavano libertà ai cattolici, replica il Muratori, e gli Italiani avevano prestato giuramento di fedeltà al governo gotico). Dopo la prima vittoria bizantina, e le prime oppressioni del ristabilito governo imperiale, il Muratori annota con

[1] Uno degli aspetti piú notevoli degli *Annali* muratoriani è precisamente la polemica quasi sistematica con l'annalista ufficiale della Curia romana, polemica derivante da discrepanza nei criteri politico-ecclesiastici (come quando si difende l'imperatore Enrico III per i suoi interventi nelle condizioni del papato) o morali-religiosi (come quando si contesta ripetutamente l'interpretazione che il Baronio dà di certi avvenimenti come di castighi di Dio, dicendo che non si può pretendere da noi mortali di conoscere con tanta sicurezza i giudizi divini).

rincrescimento non privo d'ironia: « Tale fu il frutto, che i poveri Italiani riportarono dopo tanti desiderî di scuotere il giogo de' Goti: disinganno non poche volte succeduto ad altri popoli, soliti a lusingarsi, col mutar governo e padrone, di migliorare i proprî interessi » (a. 541). Lodi ripetute toccano a Totila, che alla fine è detto — col solito rifiuto a distinguere fra Romani e Barbari —: « principe, benché barbaro di nazione, pure degno di essere registrato fra gli eroi dell'antichità »; e perfino (cosa inconsueta nel Muratori) si sente un lamento contro l'ingiustizia della sorte, poiché si dice che le sue virtú « meritavano bene un fine diverso » (a. 552). Subito dopo si loda Narsete per aver riconosciuto la sua vittoria « dal favore e volere di Dio »; ma il cuore del Muratori rimane con Totila. Giustiniano, invece, è rappresentato — anche qui con molta noncuranza delle esaltazioni tradizionali — come « principe assai dominato dalla passione della vanità » (a. 548): si biasima il contegno di lui nell'affare dei tre Capitoli (a. 549), e si constata che il primo frutto del suo governo in Italia fu di rendere schiava la chiesa romana (a. 555); tacito rimprovero all'annalista curiale Baronio, che si era riscaldato in favore dei Greci contro i Goti ariani. All'ultimo (a. 565) il giudizio sull'imperatore è bilanciato, ma la bilancia pende al biasimo: « unironsi in lui molte virtú, ma contrapesate, anzi superate da vari vizi e difetti ». Accanto agli « eccessi » in materia di religione sono posti gli aggravi e le estorsioni a danno de' popoli, sempre secondo i criteri abituali dell'annalista.

Quel che piú conta, il Muratori continua in queste lodi « parallele » per i barbari anche quando entrano in scena i Longobardi [1]. Non è ch'egli neghi addirittura le crudeltà dei Longobardi nella loro conquista, ma osserva che furono un risultato naturale della guerra: nelle contrade sottomesse essi non le eser-

[1] Su questo punto il Muratori doveva essere contraddetto da uno scrittore che pure è tanto simile a lui nel modo di giudicare avvenimenti politici e governi: dal Manzoni nel *Discorso sopra alcuni punti della storia Longobardica*, c. IV. Di ciò si parlerà a suo luogo.

citavano (a. 578) [1]. E rincalza: « Queste son misere pensioni della guerra », di tutti i tempi, anche fra cattolici. I Franchi cattolici non erano migliori (a. 584). I procedimenti iniqui dell'esarca greco Isacco a Roma non trovano riscontro, per quel che si sa, in fatti simili dei Longobardi (a. 639); sul cattivo governo dei Greci s'insiste anche negli anni 650, 653. Costante è chiamato (a. 666) « empio ed infelice Augusto »; e l'accostamento di quegli aggettivi al titolo imperiale può non essere casuale. Alla repressione crudele esercitata a Ravenna da Giustiniano II (a. 709) si contrappone il buon governo dei Longobardi, « che non si sogliono senza orrore nominar da taluno »: il « taluno » è certo in prima linea il Baronio. Contro di questo si prende la difesa di Liutprando (a. 742); mentre piú favorevole ai papi il Muratori è quando parla dei loro conflitti con Astolfo e Desiderio. Come già per il goto Totila, per Grimoaldo si adduce il paragone con le azioni « de' piú illustri Romani », sebbene il Muratori non manchi di biasimare l'usurpazione iniziale di lui (a. 663) e le sue crudeltà a Forlimpopoli (a. 667). Quando siamo a re Bertarido, si fa un elogio di lui e dello stato d'Italia in confronto col resto d'Europa, improntato ai soliti criteri politico-morali: « La sola Italia godeva in essi tempi un cielo sereno mercé dell'ottimo re, che ne aveva il governo e tutto faceva per guadagnarsi l'amore di Dio e de' suoi popoli » (a. 674).

Le lodi maggiori, però, toccano ai governi piú recenti, in confronto col passato che rispetto a loro è specialmente il basso medioevo. In una « querelle des anciens et des modernes », trasportata dal terreno letterario su quello politico, il Muratori sarebbe stato senza esitazione per i moderni; e a questo proposito potrebbero servire di compendio e di commento al suo pensiero le parole di uno scrittore su cui c'intratterremo nel capitolo seguente, Pietro Verri: « I lodatori de' tempi antichi... non sanno la sto-

[1] Naturalmente, noi non abbiamo, né qui né altrove, da valutare l'esattezza dei giudizi storici del Muratori. Quel che a noi importa è il moralista politico, sono i criteri di giudizio, non la loro esatta applicazione ai fatti.

ria» (*Storia di Milano*, c. 14 [ed. Le Monnier, I, 412]). Si può anche ricordare, del Muratori, quel che dice nei *Difetti della giurisprudenza* contro gli adoratori del *Corpus Juris*, e su cui ritorneremo al principio del capitolo seguente. Non ci fermiamo sull'enumerazione finale (a. 1749) dei vari stati italiani, perché nelle lodi ai governanti di quel tempo si possono supporre considerazioni d'opportunità. Ma queste non entrano nella esaltazione del «gran bene della pace» restituita all'Italia e all'Europa (si tratta della pace di Aquisgrana del 1748) e nel lamento che precede sugli esempi di barbarie dell'ultima guerra; lamento che anzi costituisce una esplicita, ma solo parziale ritrattazione delle lodi fatte ai tempi presenti nella conclusione originale dell'opera alla fine dell'anno 1500. Questa prima conclusione è tutta dedicata ad esporre come si debba ringraziar Dio, «per quel che riguarda il pubblico stato delle cose», di esser nati nel secolo XVIII piuttosto che in quelli medievali, descritti dall'autore. Allora, tiranni e guerre senza legge: oggi guerre moderate o invidiabile tranquillità; non piú fazioni guelfe o ghibelline; anche le condizioni della salute pubblica sono migliorate, poiché le pestilenze non sono cosí abituali. E migliorate altresí sono le condizioni morali e religiose: lussuria meno sfrenata, finiti gli scandali nella Chiesa di Dio. In questa conclusione il Muratori viene ad affermare la sua fiducia in uno sviluppo dell'umanità in senso progressivo; e a questo proposito occorre ricordare le parole della dedica a Benedetto XIV del suo libro già citato *Dei difetti della giurisprudenza*: «Non manca mai gente che, avvezza a vedere il mondo da tanti secoli zoppicante, tale sempre il vorrebbe». Al tempo stesso la conclusione ribadisce piú che mai i criteri di valore adoperati dal Muratori per giudicare delle società politiche e dei governi: pace, benessere, moralità, non ampiezza di dominio esteriore, o forza assoluta di governo interiore, o arte della «ragion di stato» nei governanti.

Sostanzialmente aderente alle vecchie concezioni rimane invece il Muratori per quanto riguarda la libertà religiosa. Se anche nel giudicare dei sovrani e dei popoli dominatori d'Italia egli sa accoppiare, come s'è visto per i Goti e per i Longobardi, al criterio religioso quello politico-morale — e protestare contro l'esclusivismo confessionale del Baronio, — mantiene però per lo Stato l'esigenza dell'unità di confessione cattolica, e il diritto e dovere di sradicare paganesimo ed eresia. Si veda per il paganesimo quel che è detto di Costantino (a. 337), Costanzo (a. 361), Teodosio (a. 388, 391, 395), e per contrario di Giuliano (a. 362) e Valente (a. 369); per gli Ariani il biasimo all'editto di Valentiniano II il loro favore (a. 386); per gli eretici medievali l'epiteto di « pestilenti » dato ai Paterini e ai seguaci di Fra Dolcino (a. 1231, 1307); per quelli moderni il biasimo alla limitata libertà religiosa concessa agli Ugonotti con la pace di Blois (a. 1577), e soprattutto le lodi stragrandi a Luigi XIV per la revoca dell'editto di Nantes (a. 1685), e la giustificazione dell'Inquisizione (a. 1746, p. 471). Se talora sembra che si accenni a riserve circa le repressioni ereticali, si tratta di considerazioni politiche opportunistiche (a. 1572, per la strage di San Bartolomeo su cui non pronuncia giudizio, ma osserva che finí per favorire le mene ugonotte). La sua intolleranza religiosa il Muratori, o Lamindo Pritanio, l'aveva già esposta teoricamente nel *De ingeniorum moderatione*, del 1714 [1].

Conservatore su questo punto, il Muratori invece si mostra sulla linea dei nuovi tempi per quanto riguarda i rapporti fra Chiesa e Stato, o meglio l'attività politica del papato. Dal giudizio riportato sopra su Paolo IV si vede com'egli considerasse

[1] Si veda su di essa l'opera classica di F. Ruffini, *La libertà religiosa*, I, *Storia dell'idea* (Torino, Bocca, 1901) p. 509 ss. Nelle pagine immediatamente seguenti della stessa opera del Ruffini si può vedere l'atteggiamento di altri pubblicisti italiani prerivoluzionari circa la libertà religiosa; e si confronti anche la monografia di M. Rigatti sul Pilati, *Un illuminista trentino del secolo XVIII* (Firenze, Vallecchi, 1923), p. 121 ss. Perfino il Beccaria (*Dei delitti e delle pene*, c. X) non osa pronunciarsi in favore della tolleranza.

la teocrazia romana, nel migliore dei casi, quale roba medioevale, oltrepassata; e si confronti anche quel che si è detto (sopra, p. 28) del suo commento all'assassinio di Enrico III. A proposito di certi altri abusi del potere pontificio (confische di beni accompagnanti le scomuniche e gli interdetti) il Muratori parla di « barbarie ed ignoranza di questi secoli » (a. 1281), e per la bolla di Clemente V contro Venezia dimostra orrore (a. 1309). Gli interdetti medesimi, o almeno il loro abuso politico, vengono biasimati (a. 1263, 1264). Le crociate e relative indulgenze contro cristiani non godono maggior favore (a. 1251. 1263, 1266). Riguardo a Gregorio VII si procede con molta cautela: grandi lodi allo zelo religioso, alle virtú del pontefice; se poi i mezzi da lui adoperati siano stati tutti degni di lode, non conviene (egli dice) alla sua riverenza verso i capi della Chiesa esaminarlo, né alla sua tenuità deciderlo (a. 1085). La deposizione di Enrico IV è detta « risoluzione, che quantunque non praticata da alcuno de' suoi predecessori, pure fu creduta giusta e necessaria in questa congiuntura » (a. 1076). Nelle contese tra Federico II e i papi il Muratori giudica i torti divisi, e constata in generale che « in questi tempi era forte imbrogliata la politica colla religione » (a. 1226). Qui capita l'osservazione sui « gabinetti dei principi », ricordata in principio. Né mostra benevolenza alla guerra a morte condotta dai pontefici contro gli ultimi Svevi (a. 1251, 1262, 1263). Le costituzioni di Bonifazio VIII che dichiaravano il regno di Francia soggetto al Papa — non è fatta esplicita menzione dell'*Unam Sanctam* — sono giudicate « esorbitanti » (a. 1306). Si mostra stupore che al tempo di Giovanni XXII si arrivasse a dichiarare gli imperatori vassalli del papa e spettante al papa il comando nel regno italico durante la vacanza dell'impero (a. 1317). Si comprende che il Muratori chiami « orrida » (a. 1597) la bolla di Clemente VIII contro Cesare d'Este (egli pensa certo all'incameramento di Ferrara, quando parla di giudizi « troppo occulti di Dio » a proposito della fine della stirpe aldobrandina, a. 1605). Diciamo in generale che egli è in disposizione nettamente contra-

ria alle ambizioni temporalistiche dei pontefici, alla soverchia loro ingerenza negli affari politici e mondani, e specialmente alla loro partecipazione a guerre; e ciò per un concetto elevato e rigoroso della religione e della Chiesa, che non devono essere impegnate e sfruttate a scopo temporale. Si veda, oltre quanto è stato detto già, il giudizio sulla lettera di papa Stefano II a Pipino in nome di san Pietro (a. 755), su Leone IX intervenuto a combattere contro i Normanni (a. 1053), su Giovanni XXIII, tutto dedito alla guerra e al temporale, contrariamente all'esempio di Cristo (a. 1334), su Sisto IV nella guerra con Firenze (a. 1478), su Giulio II (a. 1511, 1513), su Leone X (a. 1521), su Clemente VII (a. 1534).

Tali critiche, frequenti e abbastanza aperte, dell'attività politica papale [1] sono di carattere totalmente diverso dalle polemiche giurisdizionalistiche, anteriori e contemporanee, contro la Curia romana e gli scrittori curialistici [2]. In queste la base di discussione è prettamente giuridica: diritto pubblico civile contro diritto canonico; e lo spirito è quello dell'assolutismo statale contro l'assolutismo ecclesiastico. Il Muratori parla invece in nome della religione, della morale, dell'umanità, dell'amor patrio, offesi ai suoi occhi da certe contaminazioni dello spirituale col temporale, da certi abusi del potere ecclesiastico. Anche quando piú si avvicina al punto di vista giuridico (per esempio a proposito delle pretese di Bonifacio VIII rispetto alla Francia, di Giovanni XXII rispetto all'impero, di Paolo IV rispetto all'Inghilterra), egli non s'identifica mai propriamente con esso: c'è piuttosto in lui una constatazione dello storico, una censura del politico, che si tratti di novità non giustificate, o, al contrario, di cose «rancide», inopportunamente rimesse fuori. La sua concezione è piú vasta,

[1] Dall'accusa di poca devozione alla Santa Sede il Muratori dové difendere i suoi *Annali* prima ancora che terminasse la pubblicazione. Si veda la «Conclusione» dell'opera.

[2] Per il pensiero del Muratori circa le immunità ecclesiastiche v. A. C. Jemolo, *Il pensiero religioso di L. A. Muratori*, in «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi», IV, 1923, p. 69.

piú alta, piú moderna di quella dei giurisdizionalisti, e rientra nello spirito della politica nuova.

Una riprova di questa diversità di spirito è nel fatto che, mentre di fronte alle affermazioni teocratiche di Gregorio VII a danno del potere statale egli si limita a riserve, ha invece parole di aperta riprovazione quando le esorbitanze curiali si rivolgono contro i popoli e i privati innocenti. Altra riprova è ch'egli non coglie quasi mai occasione per affermare, di fronte alla Chiesa e in risposta agli eccessi di potere di questa, i diritti d'intervento dello Stato nelle cose ecclesiastiche. È molto se, polemizzando al solito col Baronio, difende Enrico III per la sua ingerenza nelle elezioni dei pontefici (a. 1046), e sostiene, qui ed altrove (a. 903), che in certi tempi interventi simili hanno giovato, o almeno non hanno nociuto. Si tratta anche qui, per lui, di opportunità politica e morale, non di principio giuridico: che anzi egli afferma desiderabile il perdurare de « la libertà ben regolata, e da tanti secoli introdotta nel sacro Collegio dei Cardinali, di eleggere il Romano Pontefice » (a. 903). La stessa scena di Canossa, umiliazione massima del potere statale laico di fronte all'ecclesiastico, gli fa avvertire bensí lo strepito da essa fatto, e che farà ancora nei secoli avvenire (e sappiamo già le riserve di lui sui procedimenti gregoriani); ma per conto suo egli non si commuove gran che, ed anzi esce fuori in questa considerazione, tutt'altro che da zelante del prestigio monarchico: « Tempo viene talvolta, che la superbia, primo mobile dei regnanti, cede il trono all'interesse » (a. 1077).

Nell'anno stesso con il quale terminano gli *Annali* (1749), che è il penultimo della vita del Muratori, questi pubblicava a Lucca *Della Pubblica Felicità, oggetto de' buoni principi*. Troviamo qui esposti, in forma teorica e sistematica, quei criteri politico-morali da cui abbiamo visto ispirato il Muratori storico. Il titolo è già un programma esplicito, cui risponde appieno lo svolgimento. Nonché la « ragion di stato », neppure il concetto di Stato pro-

priamente vi compare. Il criterio fondamentale, esposto nella prefazione, è quello del bene della società o bene pubblico, « ossia della pubblica felicità » : e questo bene è chiaramente inteso come della stessa natura del bene privato, solo che riguarda l'insieme dei cittadini, anziché il singolo individuo. La felicità, infatti — spiega il c. I (*Che s'intenda per pubblica felicità*) —, consiste nel possedere beni e nell'essere esenti dai mali. Il Muratori insiste sul secondo punto, a cui meno si guarda, e cioè sul valore supremo della tranquillità dell'anima e del corpo. Non v'è governo che possa render felici tutti : ma per pubblica felicità deve intendersi la pace e tranquillità pubblica, ottenuta con l'allontanare i disordini, far giustizia, esser discreto nei tributi — in modo che il principe « si contenti della lana delle sue pecorelle, senza volerne anche la pelle » — e « col procacciare al popolo qualunque comodo, vantaggio, e bene, che sia in mano sua » (p. 7). Quindi il capitolo II (*Che appunto il mestiere dei buoni principi ha da essere quello di procurar la pubblica felicità*) sostiene che « non è stato inventato il principato per far bene al solo principe ; ma principalmente per far del bene alla Repubblica, cioè per procurare la felicità de' popoli sottoposti al principato » (p. 19). Il principe deve avere tutta l'autorità, ma su di lui sia l'autorità della legge della natura, delle genti e del Vangelo ; abbia potenza assoluta per fare il bene, e le mani legate per fare il male (pp. 20-21). Ritroviamo poi affermato il concetto degli *Annali* — applicato qui a Luigi XIV — che la gloria vera non sta nelle conquiste, ma nell'incremento delle arti, delle lettere, delle opere di pubblica utilità : e infatti una gran parte dei capitoli del trattato sono dedicati alle lettere, alle scienze, all'agricoltura, al commercio. Di forme politiche propriamente dette il Muratori non entra a discutere : egli non tiene presente che quella monarchica, e circa i limiti del potere monarchico enuncia i criteri che già abbiamo riferito. Criteri vaghi, che tuttavia confermano come la politica del Muratori sia animata da uno spirito di moralità umana e

cristiana concretantesi in un ben deciso utilitarismo sociale: per il quale, poi, la società è concepita semplicemente come l'insieme degli individui viventi sotto leggi e sovrani comuni.

La politica cristiana e umanitaria dello storico Muratori parrà a taluno troppo vaga, troppo « moralistica »: e certamente essa non si distingue né per spirito di sistematicità né per nerbo speculativo. Eppure, alto è il suo valore rappresentativo per i nuovi spiriti settecenteschi; e meglio se ne apprezza il valore quando la si confronta con un altro storico di pensiero piú sistematico, ma altresí piú attaccato a vecchie posizioni, piú irretito in vecchi schemi. Intendo parlare del Giannone.

Il valore duraturo della *Storia civile del Regno di Napoli* consiste, come è noto, nell'aver posto al centro della ricerca storica la legislazione, ed i rapporti giuridici fra autorità laica ed ecclesiastica, al posto delle vicende esterne, guerre, ampliamenti territoriali, cambiamenti di dinastie, e delle personalità dei sovrani o dei ministri. Possiamo dunque parlare, anche per il Giannone, di un cambiamento di valori: ed egli ne era cosciente, tanto che nell'Introduzione lo rileva esplicitamente: « L'Istoria che prendo io a scrivere del Regno di Napoli, non sarà per assordare i leggitori collo strepito delle battaglie e col romor dell'armi che per piú secoli lo renderon miserabil teatro di guerra »; e neanche, egli seguita, descriverà le località, il clima, il terreno, gli edifici, ma « della polizia di sí nobil reame, delle sue leggi e costumi partitamente tratterassi » (I, p. 203). Senonché già questo suo mettere in fascio, come argomenti scartati, insieme con la guerra le condizioni naturali e lo sviluppo economico e culturale (clima, terreno, edifici), contrapponendo a tutto quanto la legislazione, ci mostra l'unilateralità giuridica dell'autore; e ci fa sospettare che per lui si tratti piuttosto di sostituzione pura e semplice di un argomento all'altro che non di una nuova concezione della storia e della politica, implicante un riordinamento generale di fatti e di valori. Per verità, anch'egli afferma che vera gloria dei Romani

non fu la conquista, ma « l'arte del governare e del ben reggere i popoli » (Introd.: I, p. 222); e che le leggi dei Romani si propagarono per tutte le parti del mondo non tanto per le loro vittorie quanto per l'utilità che i popoli vinti ne ritraevano (ivi, p. 223). Apprezzamento storico che trova il suo fondamento in una affermazione generale: l'utilità e la giustizia sono « fonte di tutte le tranquillità e mondane contentezze » (l. I, 6; I, p. 277). Ecco, dunque, giustificata la preferenza, anzi l'esclusività da lui data alla materia legislativa per la sua storia con un criterio generale di valore: quello che alla legislazione spetta provvedere per il bene della società. Egli anzi specifica quale debba essere l'ispirazione delle leggi per raggiungere un tale scopo, col dire (immediatamente prima di quella affermazione generale) che i Romani mandarono in Grecia per conoscere le leggi di là « considerando... che le leggi ottime dovevan esser quelle che dal seno d'una vera e solida filosofia derivavano » (ivi, p. 276). Essi fecero conoscere cosí che la filosofia, maneggiata dai giureconsulti e non da semplici filosofi, riusciva a giovamento della società civile. Dunque: dalla filosofia i principî; applicazione di questi per opera dei giureconsulti; e scopo finale, l'utilità e la giustizia, fonti, come avrebbe detto il Muratori, della « pubblica felicità ». Si capisce quindi com'egli si attendesse che dalla sua storia « ciascun potrà ritrarne l'idea d'un ottimo governo » (Introd.; I, p. 213).

Senonché egli stesso soggiunge immediatamente che dall'opera sua verrà soprattutto « il rischiaramento delle nostre leggi patrie, e de' nostri proprî istituti e costumi » (ivi); aggiunge anzi ch'essa gioverà anche per l'uso del fòro (p. 214). E precedentemente, quasi mettendo le mani avanti, aveva fatto l'ipotesi che il tenore dell'opera sua fosse per palesarlo al mondo piú giureconsulto che politico (p. 207). E la verità è che durante il corso dell'opera egli mette da parte i criteri valutativi della legislazione da lui stessi enunciati in principio. Non si tratta piú dell'utilità e della giustizia, non piú de « le tranquillità e mondane contentezze »: ciò che unicamente interessa al Giannone è lo svolgimento e le vicende

delle leggi come emanazione del potere statale, soprattutto in relazione all'autorità ecclesiastica e al diritto canonico. Il suo principio fondamentale è, com'è noto, che al sacerdozio spettino solo le cose spirituali, e sia proibita la spada materiale (l. I, c. 11; I, specialmente pp. 322-323). Questa spetta unicamente allo stato, cioè al principe assoluto. Il Giannone fa capo alla teoria tradizionale del trasferimento fatto dal popolo romano al principe di tutto il suo potere legislativo; e prende posizione nettamente contro coloro i quali ritenevano « il popolo romano non essersi spogliato della sua autorità, ma che solamente al principe l'avesse comunicata » (l. I, c. 8; I, p. 294). Il criterio effettivo del Giannone è puramente giuridico-formale: nella legislazione civile a lui importa vedere se emani dal potere legittimo, unico ed assoluto, dello Stato, o in quanta parte invece vi entri quello usurpatore della Chiesa. Stato e Chiesa sono due enti giuridici di natura immutabile, che si tratta di mantenere ciascuno nella propria sfera. Il contenuto concreto della loro azione, e cioè il valore intrinseco della legislazione, non viene considerato. Mentre il Muratori, senza discettare di proposito sulla natura dello Stato e della Chiesa, e sui loro rapporti giuridici, valuta l'azione dei governi civili ed ecclesiastici secondo criteri concreti di moralità e di utilità, il Giannone segue il procedimento esattamente inverso. La sua politica rimane pertanto la vecchia ragion di stato, in cui il potere sovrano, il principe, era il presupposto, il dato fisso e fondamentale.

L'opera del Giannone ha un'importanza pratica — che non spetta ora a noi valutare — per le lotte del secolo XVIII fra Stato e Chiesa, e di conseguenza per la laicizzazione dello stato e della società, per l'abbassamento dell'autorità di Roma. Ma a questa laicizzazione della società, a questo abbassamento dell'autorità curiale egli non ha offerto un'ispirazione nuova di pensiero, un fondamento ed una nuova tavola di valori. Ispirazione e fondamento non potevano venire dalla vecchia disputa fra Chiesa e Stato, considerati tacitamente come ultima Thule dei valori uma-

ni, ma da una nuova considerazione di ambedue gli istituti come opera della civiltà umana, e strumento dell'umano benessere. Una tale considerazione c'è, implicita od esplicita, nello storico Muratori: manca nello storico Giannone [1].

Se il Giannone, per i nuovi indirizzi del pensiero politico settecentesco, era troppo giurista, il Vico riuscí troppo storico. Il primo si preoccupava soprattutto di collocare entro i quadri del passato la ragion formale del diritto governativo laico; il secondo guardava dall'alto e da lontano il succedersi degli stati e le trasformazioni dei governi, intento l'occhio unicamente alla natura intima, necessaria, del loro processo e al risultato supremo, generico, che era il mantenimento, comechessia, della convivenza sociale, de « la pianta eterna delle repubbliche, sulla quale gli stati, quantunque acquistati con violenza e con froda, per durare, debbon fermarsi » (*Scienza Nuova seconda*, « Idea dell'Opera »; I, p. 17).

Questa convivenza sociale ordinata, o piú semplicemente lo stato, ha il suo scopo e il suo valore nella sua realizzazione medesima: le città furono istituite, e permangono, « per viver sicuri gli uomini dagli ingiusti violenti » (ivi, p. 17); « la guerra cominciò al mondo per la propia difesa » (ivi), ed è una « eterna propietà: che le guerre si fanno perché i popoli vivano sicuri in pace » (ivi, p. 21); in quanto ai conflitti interni, anche questi sono nella natura delle cose, e il Vico parla di « due contrarie eterne proprietà », dei plebei di voler sempre mutare gli stati, e dei nobili di sempre conservarli (l. II, « Principî eterni dei feudi »; I,

[1] Delle opere postume del Giannone il *Triregno* (di cui è uscita l'edizione critica a cura di A. Parente negli « Scrittori d'Italia » del Laterza, 1940, 3 voll.) rappresenta un notevole sforzo d'interpretazione e costruzione storica, con i suoi tre stadi successivi nelle relazioni fra spirituale e temporale. Ma il punto di vista rimane sempre quello giuridico dell'illegittimità del potere ecclesiastico nelle cose temporali, senza che l'ispirazione morale, pur non mancante, domini la materia. Del resto l'opera, rimasta ignota sino alla metà del secolo XIX, non poté avere nessuna influenza sullo svolgimento del pensiero politico italiano.

p. 288). Vi sono, per il Vico, « due grandi lumi d'ordine naturale: de' quali uno è che chi non può governarsi da sé, si lasci governare da altri che 'l possa; l'altro è che governino il mondo sempre quelli che sono per natura migliori » (« Conclusione dell'Opera »; II, p. 162). Il Vico sa benissimo che questi « migliori » possono anche essere carichi di « gravi, laidi e fieri vizi privati », ed esercitare sul popolo soggetto una autorità tirannica, come fu il caso dei patrizi romani — esempio tipico di « governo eroico » — rispetto alla plebe (« Idea dell'Opera », I, p. 31; punto sviluppato nel l. II: « Corollario d'intorno all'eroismo de' primi popoli », I, p. 323). Senonché questi vizi privati riescono in virtú pubbliche, per quel dato stadio della « repubblica eterna », giacché assicurano il *porro unum necessarium* del mantenimento dello Stato.

Non per questo il Vico ignorava la differenza che passa, per quel che riguarda il benessere dei popoli, fra un governo e l'altro. Anzi, la natura del « corso », per cui ai governi « divini » succedono gli « eroici » ed a questi gli « umani », consiste — come lo dice già il nome di questi ultimi — precisamente in uno svolgimento progressivo di umanità, per cui si arriva (nel terzo stadio suddetto) alla « ragione umana tutta spiegata »: a un ordinamento, cioè, fondato sull'uguaglianza in tutti della natura ragionevole, che è la vera natura umana, ed ispirato all'equità naturale, servendo in esso le leggi all'utilità comune che include il bene particolare dei singoli (« Idea dell'Opera », I, p. 32; e sviluppo nel l. IV). Dimodoché il Vico arriva alla contrapposizione interessantissima della ragion di stato come propria dell'età eroica (l. IV, « Tre spezie di ragioni », II, p. 68), e di questa equità naturale dei governi umani. L'umanità « spiegata » esclude quindi la ragion di stato, con tutte le sue durezze contro gli individui, ed anzi il Vico afferma che negli stati liberi (prima incarnazione dei governi umani) il bene pubblico si ripartisce « in minutissime parti quanti son essi cittadini » (ivi, p. 70): che è, come si vede, il colmo dell'utilitarismo individualistico.

Qui il Vico sembra venire incontro alle tendenze nuove con tanta risolutezza da esser disposto a oltrepassarle, e a deporre — nei primi decenni del Settecento — un lievito rivoluzionario nella società del tempo. Ed è certo che in questa edificazione del governo propriamente umano, con un ordinamento superante la ragion di stato e identificante il bene pubblico con quello dei singoli cittadini, il Vico ha inteso, anche senza avvedersene, il soffio dei tempi con narici più acute di tanti suoi contemporanei e successori, trattatisti politici di mestiere. Nel Giannone — per ritornare al confronto già fatto — nulla v'è di simile. Ma si tratta in Vico, per questa parte, piuttosto di una simpatia umana [1] che non di una concezione politica riformistica, e tanto meno rivoluzionaria. In quanto pensatore, Vico guarda al governo « umano » con gli stessi occhi con i quali guarda ai due precedenti. Ciascuno di questi, e la loro successione, hanno la spiegazione adeguata negli eventi umani, guidati dalla Provvidenza. Il mondo civile è fatto da uomini, onde se ne debbono ritrovare i principî « dentro la modificazione della nostra medesima mente umana » (l. I, « De' principî »; I, p. 117). Ma, pur essendo fatto dagli uomini, « questo mondo di nazioni » è guidato da una mente superiore, e anche contraria, ai fini particolari propostisi da essi (« Conchiusione dell'opera », II, p. 164). Dimodoché il succedimento del governo umano, fondato sull'equità naturale e producente l'utile di tutti e di ciascuno, al governo eroico, fondato sulla ragion di stato, non è propriamente, nel concetto del Vico, un punto di arrivo e un valore supremo a cui debba mirare meditatamente la volontà degli uomini, ma un risultato, una conseguenza fatale o provvidenziale: un risultato che poi scompare, in seguito al « ricorso ». È vero che in una seconda parte della « Conchiusione dell'opera » contenuta nella redazione del 1731, e poi soppressa, il Vico accenna al problema politico-pratico (« Pratica sulla Scienza nuova »); ma tutto si riduce a dire che i governanti potranno, in

[1] Cfr. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1921 [2], p. 293.

base alla contemplazione del corso delle nazioni, richiamare i popoli al loro stato perfetto, e che i filosofi dovranno conservare intatti i tre principî della Provvidenza, della moderazione delle passioni, dell'immortalità dell'anima. Senza entrare a discutere se questa azione volontaria, riflessa, assegnata ai governanti e ai filosofi, sia in accordo o no con la concezione generale che il Vico ci presenta del processo storico, quel che importa notare è che l'azione medesima nel concetto del Vico sembra destinata a preservare, da parte dei politici, i principî costitutivi del governo in ciascun periodo del corso, da parte dei filosofi, i principî morali che presiedono alla vita sociale in generale. Ripetiamo che il *porro unum necessarium* per il Vico è che un'organizzazione ed un'autorità governativa esistano e si eviti l'anarchia, tirannide per lui peggiore di tutte. A questa anarchia, che si verifica attraverso la « sfrenata libertà de' popoli liberi », la Provvidenza rimedia con il monarcato o con la conquista o con lo stesso rinselvatichimento (« Conchiusione dell'opera », II, pp. 161-162).

Precisamente la concezione del Vico circa l'origine e la ragion d'essere della monarchia non era adatta a favorire l'incontro fra il suo pensiero e le tendenze del pensiero politico settecentesco. Per il Vico il governo umano, terzo stadio del corso, si suddivide a sua volta in due forme differenti, che sono altresí due periodi storici successivi. La prima è quella dello Stato popolare, in cui il bene pubblico (secondoché sappiamo già) s'identifica con quello dei singoli cittadini, e in tal modo si ripartisce e sminuzza in tanti interessi privati. La conseguenza naturale ultima di tale identificazione e sminuzzamento è che, tutti guardando ai loro privati interessi, sorgono fazioni e si produce il malanno supremo dell'anarchia. Tanto poco, dunque, era nell'intenzione del Vico di considerare questa prima forma di governo umano, a carattere individualistico-utilitaristico, quale la perfetta, quale il punto di arrivo dell'evoluzione politica, che anzi essa contiene in sé il germe fatale della decadenza peggiore. Di fronte al disordine delle fazioni scatenatesi nel governo umano libero interviene l'« eterna

natural legge regia, per la quale le nazioni vanno a riposare sotto le monarchie » (II, p. 108). Se questa legge, per qualche impedimento straordinario, non gioca o si arresta, allora interviene la conquista o il rinselvatichimento. Anche il monarca provvede al bene di tutti; anche sotto di lui funziona il diritto umano « dettato dalla ragione umana tutta spiegata ». Il principio di uguaglianza fra i cittadini, distintivo del governo umano, è tutelato pienamente (nella concezione teorica del Vico) anche dalla monarchia. Ma i sudditi non hanno piú nulla a che fare nel governo, di cui si occupa unicamente il sovrano.

Questa teoria monarchica vichiana a prima vista sembra offrire dei contatti con l'ideale settecentesco dell'assolutismo illuminato. E poiché la monarchia assoluta era la forma politica dei tempi del Vico, si potrebbe dire che per altra via egli arrivi alla conclusione stessa del Muratori, sui governi d'oggi tanto superiori a quelli del passato. Ma la verità è che il Vico, nonostante tutto il suo storicismo — o piuttosto in forza di questo — non ha affatto lo sguardo alle condizioni concrete dei suoi tempi. Egli teorizza l'assolutismo monarchico quale intervento salvatore di fronte all'anarchia della libertà popolare. I politici dell'illuminismo riformistico lo propugnavano invece come superatore di una molteplicità di poteri privilegiati (aristocrazia, clero) gravanti sull'insieme del popolo. E mentre per il Vico la monarchia era una forma statica, conservatrice della preesistente « ragione umana spiegata », cioè dell'eguaglianza e dell'equità naturali, per il riformismo settecentesco essa costituiva un'energia dinamica, riformatrice della realtà esistente, e in conclusione anche di se medesima. Se per il Vico le monarchie contemporanee — in quanto egli pensava ad esse — costituivano un punto d'arrivo dopo il quale non avrebbe potuto esserci che il rinselvatichimento del ricorso, per il pensiero politico settecentesco esse erano piuttosto un punto di partenza. E, mentre per il Vico la legittimità dell'assolutismo monarchico era data senz'altro dalla « eterna natural legge regia », il pensiero politico settecentesco si disponeva a discutere

largamente — e anzi discuteva già — origine, funzioni, limiti, trasformazioni del potere monarchico stesso. Il Locke fin dal 1690, nei *Two Treatises of Government,* aveva confutato cosí l'assolutismo teologico patriarcale, che ricorreva alla Bibbia per propria giustificazione, come il dispotismo del Hobbes. A questo, si sa, era contrario anche il Vico; ma piuttosto per la spiegazione dell'origine del potere statale, che non per la concezione del medesimo. Il Locke aveva invece concepito il potere statale come risultante da un accordo fra gli uomini, teorizzato la divisione dei poteri (affermando che il piú alto, cioè il legislativo, doveva rimanere presso il popolo), e attribuito al re il carattere di funzionario supremo, revocabile per rivoluzione se agisca contro le leggi e la costituzione.

Le idee lockiane, ispirate all'esempio concreto della storia e della vita politica inglesi — piú precisamente alla « rivoluzione gloriosa » del 1688-1689 — superavano anticipatamente le contrapposizioni rigide (astratte, nonostante le apparenze storiche, o piuttosto basate unicamente sulla storia di Roma, o tutt'al piú dei comuni italiani medievali) del Vico fra libertà popolare, repubblicano-anarchica, e potere unificatore, assolutistico-regio. Del 1721 — ancora quattro anni avanti la *Prima Scienza nuova,* ventitré avanti l'edizione definitiva — sono le *Lettres Persanes* del Montesquieu: del 1734 le *Lettres Anglaises* del Voltaire, piene ambedue di pensiero politico e sociale riformistico, antitradizionale. Fra questo pensiero e quello del Vico, che è spiegazione teorica e giustificazione del fatto esistente, l'antitesi è profonda. Il che si osserva qui dal nostro punto di vista, che è lo svolgimento del pensiero politico italiano nel Settecento, senza pregiudicare punto la questione dell'originalità e dell'importanza del pensiero del Vico sotto altri riguardi.

Capitolo secondo

IL RIFORMISMO SETTECENTESCO

L'atteggiamento critico, spregiudicato, di fronte alla realtà presente e alle tradizioni passate, che vengono valutate secondo criteri ritenuti superiori ad esse e di validità universale, può dirsi il presupposto di ogni pensiero politico rivoluzionario, e altresí di ogni pensiero audacemente riformistico. Vedemmo come un atteggiamento simile fosse assente dallo spirito del Giannone e del Vico, mentre ne è apparso non scarsamente sprovvisto il Muratori. In questo, tuttavia, esso agisce ancora con molto riserbo e senza chiara coscienza di se medesimo. Per vederlo pienamente spiegato dobbiamo rivolgerci agli scrittori di legislazione e di economia. Tre sono quelli che hanno vera importanza per questo rispetto e rappresentano efficacemente i lineamenti assunti dal pensiero politico italiano nel periodo immediatamente precedente alla rivoluzione: Beccaria, Filangieri, Pietro Verri. Il terzo è quegli che ci dà un pensiero politico piú complesso, e con lui entriamo nel periodo rivoluzionario: ragione, quest'ultima, per cui converrà discorrerne in due tempi.

Il Muratori nei *Difetti della giurisprudenza* si era mostrato di pensiero abbastanza libero rispetto all'ammirazione tradizionale per il *Corpus Juris*: nei capitoli V e IX di quest'opera egli aveva insistito sul fatto che il *Corpus* non andava considerato come opera perfetta e immutabile. La seconda metà del Settecento ci

offre in Italia tutta una letteratura dedicata alla critica della legislazione romana, letteratura che naturalmente non aveva un puro scopo teorico, ma mirava alla modificazione della legislazione vigente, la quale aveva appunto le leggi romane come base. Basta ricordare il libro del Pilati, *Ragionamenti intorno alla legge naturale e civile* (1765), in cui le leggi naturali vengono contrapposte alle romane, considerate come rovina della giustizia e peste dei sudditi [1]. Piú tardi, verso la fine del secolo, ricorderemo l'altro libro di F. Dalmazzo Vasco, *Saggio filosofico intorno ad alcuni articoli importanti di legislazione civile* (1790), ove pure si sostiene che le leggi non vanno prese dalla legislazione romana, ma da dettami della filosofia; e quello già citato del Delfico, *Ricerche sul vero carattere della giurisprudenza romana* (Napoli, 1791), che ritiene tutto il diritto romano viziato dalla prepotenza patrizia [2]. In questi casi abbiamo una trattazione sistematica intorno alla legislazione romana, per mostrarne le insufficienze e le ragioni di cambiamento. Ma nella prefazione a *Dei delitti e delle pene* (1764) Cesare Beccaria si sbriga con poche parole dell'argomento, impugnando apertamente il valore della legislazione tradizionale, seguita ciecamente da chi è preposto al governo degli uomini e dovrebbe attendervi con timorosa oculatezza. Questa tradizione considerata infallibile, dice il Beccaria, non è se non lo « scolo de' secoli i piú barbari ». Con questa definizione audacemente sprezzante il Beccaria affrontava e demoliva diritto romano e altresí diritto canonico, i due pilastri del tempio legislativo di allora. Egli annuncia il suo proposito di sottoporre questa tradizione legislativa ad un esame indipendente, senza rispetti e riserve pregiudiziali. Piú avanti (nell'Introduzione), ribadisce la sua sconsacrazione delle tradizioni legislative, affermando che le leggi per lo piú non sono state che lo strumento delle passioni di alcuni

[1] Sul Pilati si veda la molto accurata monografia della Rigatti, citata alla nota di p. 18, e su questo punto speciale p. 82 ss.

[2] Sul Dalmazzo Vasco, cfr. p. 2, n. 2. Sul Delfico si veda G. de Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale*, p. 157 ss.

pochi [1], anziché esser dettate dalla fredda considerazione della natura umana, in base al principio dell'utilità generale. Erano gli stessi principî proclamati l'anno dopo (1765) da Antonio Genovesi nella prima edizione delle sue *Lezioni di economia civile*, ove nel Proemio era detto come tutte le scienze siano ordinate ad accrescere e perfezionare il fondo della ragione, primo e principale strumento della vita umana e d'ogni suo bene. Natura e ragione: piú tardi il Delfico nell'opera testé ricordata, dirà che per le buone leggi « è la natura che somministra i materiali, è la ragione che deve farne quell'architettura, che manterrà l'edificio » (*Opere* [Teramo, 1902], I, p. 105). Quando viene a discutere della pena di morte, il Beccaria ribadisce piú audacemente che mai il suo criterio antitradizionalistico, affermando che l'esempio dei secoli e delle nazioni, anche della loro quasi totalità, « si annienta in faccia alla verità, contro la quale non vi ha prescrizione ». Quella che viene vantata come semplicità e buona fede dei tempi passati non è per il Beccaria (§ V, p. 22) che mancanza di critica, di controllo di fronte all'azione dei poteri governativi, mancanza che ebbe conseguenze funeste.

Invece della « semplicità e buona fede » (invece della venerazione cieca della tradizione, dell'obbedienza passiva all'autorità) occorre adoperare l'intelligenza e la coltura, o, per dirla con i termini del Beccaria, « i lumi e le scienze », di fronte a cui spariscono « la cabala e l'intrigo » (§ V, p. 21 s.). L'uomo illuminato vien tratteggiato con entusiasmo dal Beccaria. Questa illuminazione dev'essere la piú larga possibile: « I mali che nascono dalle cognizioni, sono in ragione inversa della loro diffusione; e i beni lo sono nella diretta » (§ XLI, p. 120). Il Beccaria prende cosí il contrapposto diretto della teoria che l'istruzione debba essere man-

[1] Si può confrontare quel che scriveva alcuni anni piú tardi Giuseppe Gorani nel *Vero despotismo* (1770), che i primi legislatori dettero ai loro popoli la forma di governo piú confacente al loro « privato interesse, ambizione o virtú » (pref., p. X). — Questa ed altre opere politiche del Gorani, notoriamente assai difficili a trovarsi, ho potuto esaminare a mio agio grazie alla cortesia del piú insigne « goranista » vivente, Alessandro Casati, cui rendo vive grazie.

tenuta in una zona ristretta, non diffusa nel popolo. Il pubblico per lui deve essere a cognizione delle leggi, deve costituirsene il depositario, donde l'utilità della stampa (§ V, p. 21). Il Beccaria non si dissimula che il passaggio, come egli dice, dagli errori alla verità, dall'oscurità alla luce, è difficile e terribile; ma grande è il bene che ne risulta (§ XLI, p. 122 s.).

Con questo, il Beccaria ha svelato in pieno la sua libertà di pensiero rispetto alle istituzioni vigenti. Rimane a vedere quale sia per lui il criterio secondo il quale esse vanno criticate e se ne devono proporre trasformazioni o sostituzioni. Questo criterio è nettamente individualistico e utilitario. Fin dall'Introduzione si afferma che il criterio della legislazione deve essere « la massima felicità divisa nel maggior numero » (p. 10). Il Beccaria ignora ogni ragion di stato, nega ogni concetto di un interesse, di un valore statale distinto e superiore all'interesse e al valore degli individui componenti l'aggregato sociale. Si tratta di negazione esplicita, risoluta. Egli contesta l'esistenza di un astratto « ben pubblico » da contrapporre e da metter sopra agli interessi privati. « Nessun uomo ha fatto il dono gratuito di parte della propria libertà in vista del ben pubblico; questa chimera non esiste che nei romanzi » (§ II, p. 13). Gli uomini sacrificarono una parte della libertà loro per godere con sicurezza del resto: sacrificarono, cioè, una parte dei loro interessi privati non per un bene pubblico, estraneo a questi, ma per tutelare un'altra parte (naturalmente la piú cospicua) di quegli interessi privati medesimi [1]. Pertanto « è falsa idea di utilità quella che, sacrificando la cosa al nome, divide il ben pubblico dal bene di tutti i particolari » (§ XXXVIII, p. 111). E cosí la nazione è definita altrove dal Beccaria: « Le nazioni sono una moltitudine di uomini mossi a vivere in società per difendersi reciprocamente da ogni forza esteriore,

[1] Gli uomini, riunendosi in società, rinunciarono a « la piú piccola parte possibile di libertà naturale », precisava il GORANI, *Il vero despotismo*, I, c. 37 (p. 158).

e contribuire nell'interno al bene comune, procurando il ben proprio » (*Elementi di economia pubblica*, p. I, § I, p. 5).

Che cosa è dunque lo Stato o l'autorità sovrana? Essa, dice il Beccaria, con linguaggio matematico conforme alla coltura del tempo, è la somma di queste porzioni sacrificate da ciascuno della propria libertà. « La volontà generale — dice espressamente il Beccaria — è l'aggregato delle particolari » (§ XVI, p. 54). Non par dubbio che con questa definizione, come col precedente accenno alle chimere di romanzo, il Beccaria, pur prendendo in prestito al Rousseau il concetto fondamentale della cessione da parte dei singoli della loro volontà all'autorità sovrana, polemizzi al tempo stesso deliberatamente con il Rousseau medesimo. Anche la volontà generale del Rousseau risulta dal concorso delle volontà libere dei singoli. Ma tale concorso, che sembra effettuarsi una volta per sempre all'inizio della società in un modo che non viene spiegato, in un'atmosfera di mito, genera qualche cosa di nuovo, di distinto dalle singole volontà individuali e dalla loro stessa somma, qualche cosa di trascendente ad esse. Il Rousseau dice esplicitamente che occorre distinguere fra « volonté générale » e « volonté de tous » : la prima riguarda l'interesse comune, la seconda il privato, e non è che una somma di volontà particolari. La prima risulta solo da criteri interni, non da maggioranza o unanimità numerica (vero è ch'egli poi soggiunge, decidere in pratica la maggioranza ; nella formazione dello stato occorre unanimità. Ed è poi empirico il modo con cui si stabilisce per il Rousseau la volontà generale : togliendo cioè dalle volontà particolari il piú e il meno che si distruggono fra loro, e facendo la somma delle differenze). La « volonté générale » del Rousseau è qualche cosa come l'io unificatore della coscienza rispetto alle molteplici funzioni e sensazioni della psiche individuale ; lo Stato, nella cui autorità si attua questa volontà generale, costituisce un organismo unitario distinto dalle singole parti. Il Beccaria vede empiricamente, realisticamente, nella soggezione all'autorità governativa una spartizione fatta dagli individui dei propri diritti

e delle proprie libertà, per cui una porzione è mantenuta e l'altra alienata; e l'alienazione implica, naturalmente, soggezione alla volontà altrui (pur essendo presupposto che questa volontà debba esercitarsi a vantaggio dei singoli). Il Rousseau, invece, ritrovava idealisticamente, o — ripetiamo il termine — miticamente, nella « volonté générale » la volontà di ciascuno, per cui il cittadino, obbedendo allo stato, obbedisce a se stesso. Risale al Rousseau la famosa definizione della libertà come obbedienza — forzata, ove occorra — alla legge: « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre » (I, c. 7).

La « volonté générale » del Rousseau è in sostanza illimitata. Vero è che secondo lui ciascuno abdica dei propri diritti, per il patto sociale, solo quanto importa alla comunità; ma di questa importanza — soggiunge immediatamente il Rousseau — il sovrano (cioè la volontà generale) è solo giudice. Estraneo all'idealismo mistico del Rousseau, il Beccaria si preoccupa invece che l'autorità sociale — di cui non contesta la necessità — sia mantenuta in limiti determinati, i piú ristretti possibili. Il suo principio — non ignorato neppur dal Rousseau — che l'uomo non vuol cedere della sua libertà se non il minimo necessario, viene dal nostro scrittore applicato all'esame concreto degli istituti esistenti (e precisamente della legislazione penale), per determinare ove la costrizione legale, la legislazione punitiva debbano arrestarsi. Superato quel minimo necessario, il diritto di punire, egli dice, è abuso e non giustizia, fatto e non diritto (§ II, p. 14). In questa idea, — piú ancora che nel ragionamento (innegabilmente sofistico) secondo cui la pena di morte non è diritto risultante dalla sovranità, perché nessuno può avere voluto lasciare ad altri l'arbitrio di ucciderlo, — ha radice l'opposizione del Beccaria alla pena capitale. Cosí, non si deve esagerare nel metodo preventivo (§ XLI, pp. 118-119); non si devono proibire le azioni indifferenti per prevenire i delitti, né evitare tutto ciò che può indurre a commetterne. Il pensiero del Beccaria è che sia meglio correre il rischio

di qualche inconveniente anziché restringere troppo la sfera d'azione libera degli individui. « Gli uomini schiavi sono piú voluttuosi, piú libertini, piú crudeli degli uomini liberi » (§ XLI, p. 120). Occorre solo « che i lumi accompagnino la libertà » (ivi). E sappiamo già come per il Beccaria la coltura, quanto piú diffusa, tanto piú riesce benefica.

Un'opera illuminatrice di direzione, ispirata ai valori fondamentali dell'umanità, è per il Beccaria il mezzo migliore per promuovere il bene sociale. La politica vera e durevole, egli dice, deve essere basata sulla natura: « ella non è altro che l'arte di meglio dirigere e di rendere conspiranti i sentimenti immutabili degli uomini » (§ XVIII, p. 67). In questo senso, anche il Beccaria è favorevole al metodo preventivo, da lui combattuto nella sua forma penale e proibitiva; egli giunge anzi a dire che « non si può chiamare precisamente giusta (il che vuol dire necessaria) una pena di un delitto finché la legge non ha adoperato il miglior mezzo possibile, nelle date circostanze di una nazione, per prevenirlo » (§ XXXVI, p. 108). Piú in generale, egli ritiene che tocchi ai governi farsi amare dai cittadini, e non vincolare questi con la forza a rimanere nella loro sudditanza. Perciò si scaglia (§ XXXV) contro le proibizioni di uscire dallo stato. Che cosa si deve pensare, egli esclama, di un governo che non abbia altro mezzo, se non il timore, per trattenere i cittadini in patria? « La piú sicura maniera di fissare i cittadini nella patria è di aumentare il ben essere relativo di ciascheduno » (§ XXXV, p. 103).

L'atteggiamento critico del Beccaria verso le istituzioni esistenti si ritrova nella *Scienza della legislazione* (1780-1783) del Filangieri, con qualche minor crudezza di espressione, ma con altrettanta risolutezza sostanziale. « I nostri codici — egli scrive — sono ancora quelli della nostra infanzia » (l. I, c. 18; I, p. 204). Vi si sono fatte, per verità, delle aggiunte; ma queste formano un mosaico — anziché un tutto organico — con le leggi originarie. Anche il Filangieri, dunque, contesta risolutamente le tavole

sacre del diritto civile giustinianeo, del diritto canonico, delle legislazioni assolutistiche. Egli chiede perciò che non si chiami « fanatico novatore o progettista » uno scrittore « che oltrepassa qualche volta i confini della cieca consuetudine per cercar l'utile nella novità ». L'uomo deve trasmettere il deposito delle idee dei padri, « aumentato con alcune idee sue proprie » (Introduzione; I, p. 13).

I cambiamenti da fare sono ispirati ai nuovi criteri circa la condotta dei governi e l'utilità pubblica; criteri che sono gli stessi di quelli del Beccaria, ma affermati esplicitamente come risultanti da una evoluzione d'idee. Fino a questi ultimi tempi, è detto nella Introduzione, « trovar la maniera di uccidere piú uomini nel minor tempo possibile » è stato l'unico scopo che ha occupato i sovrani europei; e ciò mostra « un vizio nel sistema universale de' governi » (I, p. 3). Ora però i principi « han cominciato a conoscere che la vita e la tranquillità degli uomini merita maggior rispetto », e che c'è un mezzo indipendente dalla forza e dalle armi per giungere alla grandezza (ivi, p. 4). Insomma, la scala dei valori politici è radicalmente cambiata, il punto di vista è capovolto. La politica, dice ancora il Filangieri, ha perduto il carattere di ferocia e d'intrigo, e piú non vige il machiavellismo (ivi, p. 8).

Donde il mutamento nei privati e nei governi? Dall'influenza della filosofia. Il grido della ragione e della filosofia è finalmente giunto sino ai troni (ivi, p. 4). Essa filosofia è venuta in soccorso ai governi, a dissipare gli errori del fanatismo e dell'ignoranza; e il suo intervento ha prodotto gli effetti piú salutari (ivi, p. 7) [1]. Cosí facendo, la filosofia adempie una funzione permanente: i sovrani, dovendo agire, non hanno tempo di cercare « i mezzi proprî per facilitare le utili intraprese »; questo « sacro ministero » spetta « a' ministri della verità, a' pacifici filosofi » (ivi, p. 11). Finora essi non sono ammessi nei consigli sovrani; « ma

[1] Si confronti l'inno alla filosofia elevato dal GORANI: « O filosofia, sostegno dei troni, conservatrice della libertà, felicità delle Nazioni, corri veloce in aiuto del mio Regnante » (*Il vero despotismo*, I, p. 97).

tutto si può sperare in un secolo nel quale lo spirito di lettura non è incompatibile con lo spirito di sovranità » (ivi, p. 12).

Questa filosofia, però, non è una scienza privilegiata, una tecnica misteriosa: essa è l'espressione de « lo spirito universale del secolo ». In questo spirito ritroviamo i cambiamenti già notati nelle tavole dei valori politici. Oggi non domina piú lo spirito bellicoso degli antichi: le guerre si fanno non per fondare o distruggere i regni, ma per qualche oggetto particolare (un porto, una miniera, ecc.). « Da per tutto non si pensa ad altro che ad essere in pace e ad arricchirsi » (l. I, c. 13; I, pp. 157, 159). Mentre gli antichi avevano creduto la povertà un bene, oggi le prime cure del legislatore dovranno quindi dedicarsi alla parte economica. Insomma, se il Genovesi aveva affermato che « il primo fine dell'imperio civile è la conservazione del corpo politico; il secondo la comodità; il terzo la felicità naturale e civile » (*Lezioni di economia civile*, p. 24), il Filangieri considera tacitamente il primo di quei fini come assicurato, e passa al secondo e al terzo. L'individualismo utilitaristico del Beccaria si ritrova cosí nel Filangieri anche piú esplicito, e si potrebbe dire piú crudo. Anche per lui « la legislazione deve condurre gli uomini alla felicità » (« Piano ragionato dell'opera »: I, p. 36); e questa felicità, come si è visto, significa per lui innanzi tutto prosperità economica. S'intende che egli non ne ignora le condizioni generali ed il contenuto, piú ampio che non quello del semplice arricchimento; ma in questo ampliamento del concetto di felicità il carattere concreto, individuale di essa non cambia. Nel « Piano ragionato dell'opera », che segue all'Introduzione, il Filangieri riassume i caratteri fondamentali di una buona legislazione, che poi svolgerà nel libro I. Tutta la legislazione deve essere ispirata dal principio fondamentale della « conservazione e tranquillità », che si concreta nella « possibilità d'esistere, e d'esistere con agio; libertà d'accrescere, migliorare e conservare la sua proprietà; facilità nell'acquisto de' generi necessari o utili pel comodo della vita; confidenza nel governo; confidenza ne' magistrati; confidenza negli altri cittadini; sicurezza di

non poter esser turbato, operando secondo il dettame delle leggi » (p. 15). Dunque: esistenza del cittadino, suo benessere, possibilità e agevolazione della sua attività economica, tutela della sua sicurezza e libertà d'azione da parte dello stato e di fronte a questo. Evidentemente lo Stato è concepito come strumento rispetto alla felicità dei sudditi, senza neppure un accenno che la relazione possa invertirsi, senza neppure un sospetto ch'esso abbia un fine proprio, diverso e superiore al bene dei singoli.

Questa sua funzione strumentale lo Stato la esercita, secondo le parole che abbiamo inteso, innanzi tutto creando condizioni generali di sicurezza pubblica, e lasciando poi agire, al riparo di tali condizioni, liberamente il cittadino, secondo il proprio benessere. Non sembra esclusa tuttavia, nel pensiero del Filangieri, una parte attiva, un'azione propulsiva dello Stato per il benessere dei cittadini. Se la « facilità nell'acquisto dei generi necessari o utili per il comodo della vita » può riferirsi unicamente alla soppressione dei vincoli economici (proibizione di importazioni e di esportazioni, monopolî e simili), « la possibilità di esistere con agio », che deve essere assicurata dalla legislazione, sembra avere piú ampia portata. Il Filangieri dice piú avanti (l. I, c. 2): « Uno stato non si può dire ricco e felice che in un solo caso, allorché ogni cittadino con un lavoro discreto d'alcune ore può comodamente supplire ai suoi bisogni ed a quelli della sua famiglia. Un lavoro assiduo, una vita conservata a stento non è mai una vita felice » (I, pp. 55-56).

Tali parole, se dovessero essere prese alla lettera, implicherebbero l'esigenza di una intera legislazione economico-sociale; e si potrebbe parlare quasi di tendenze socialiste del Filangieri. Nella parte dell'opera compiuta da lui (essa, come si sa, rimase interrotta dalla sua morte precoce), null'altro si trova in proposito; e neppure nell'indice rimastoci dei capitoli che non furono composti. Questo passo del Filangieri rimane dunque anzitutto come un'affermazione estrema, e potremmo dire paradossale, del suo

criterio che il benessere dello Stato si concreta unicamente in quello dei singoli cittadini.

Il criterio individualistico-utilitario, cosí affermato per quel che riguarda i còmpiti dello Stato rispetto ai cittadini, trova la sua rispondenza nel comportamento dei cittadini rispetto allo Stato. Il Filangieri, cioè, riconosce come naturale che questi, individualmente presi, si conducano nella vita pubblica secondo moventi personali. Il Montesquieu aveva creato la famosa distinzione secondo la quale sotto i governi dispotici il principio che fa agire i cittadini è il timore, sotto quelli monarchici temperati è l'onore, sotto le repubbliche la virtú. Il Montesquieu medesimo tenne ad avvertire espressamente (*Avertissement* iniziale) che egli intendeva parlare di virtú non in senso morale, né religioso, ma politico: virtú nella repubblica significava amore della patria, cioè dell'uguaglianza. Anche cosí, il concetto manteneva carattere generale, superindividuale. Ma il Filangieri — polemizzando espressamente contro il Montesquieu — dice (l. I, c. 12) che il principio che fa agire il cittadino nei diversi governi è sempre lo stesso: l'amore del potere; e cioè un interesse, un appetito personale. Soltanto, gli effetti del principio unico sono diversi nei diversi governi. L'amor del potere, che rende virtuoso il cittadino in una repubblica bene ordinata, ne fa un mostro sotto il governo dispotico (I, p. 143). In altre parole, per il Filangieri i moventi individuali, di utilità personale, sono inestirpabili dalla condotta dei cittadini; tocca alla struttura delle istituzioni il far sí che essi agiscano in modo non dannoso, e anzi giovevole all'universale. E ciò, evidentemente, si ottiene provvedendo a che lo stato sia costruito e funzioni in modo da giovare a tutti ed al singolo, perché allora l'azione personale interessata del singolo concorre al bene generale. E infatti il Filangieri soggiunge che « dove il popolo regna, la nazione intera è il despota. Essa non può desiderare che il bene della maggior parte » (I, p. 145).

Come tutti, si può dire, i filosofi politici prerivoluzionari, il Filangieri non si pronuncia in favore esclusivo di un governo de-

terminato. Il governo dispotico si è visto testé come venga condannato da lui recisamente: esso è tale da rendere i cittadini « mostri ». Sono invece considerate (l. I, c. 10) quali forme normali, legittime, democrazia, aristocrazia e monarchia. È la tripartizione tradizionale rimontante ad Aristotele, e quindi non presenta alcun particolare interesse [1]. Ma l'atteggiamento critico e riformistico rivolto alla realtà presente appare poi subito. Detto che nella monarchia il sovrano deve regnare « con alcune leggi fondamentali » (I, p. 111), il Filangieri constata che a quasi tutte le monarchie europee manca infelicemente una determinazione dei diritti della Corona, una ripartizione dei diversi poteri, una legislazione precisa. Quel che nell'*Esprit des Lois* del Montesquieu è rappresentato come paradimma di forme costituzionali possibili, si trasforma nel Filangieri in critica dei governi esistenti ed in esigenza della loro trasformazione. Di questa diversità di atteggiamento il Filangieri ha piena coscienza: fin dal « Piano ragionato » afferma che il Montesquieu ha indagato lo spirito delle leggi, egli le regole; il Montesquieu ha cercato la ragione di quello che si è fatto, egli le regole di quel che si deve fare (I, p. 17). La legislazione non può essere arbitraria, ma deve essere guidata da certi principî. E il Filangieri impugna il principio della tarda giurisprudenza romana: « *Quod principi placuit, legis habet vigorem* », e con esso ogni altro criterio puramente formale-autoritario, dicendo: « Fu un linguaggio del dispotismo e della tirannia il dire che la sola regola della legislazione è la volontà del legislatore » (l. I, c. 3; I, p. 58). Il dispotismo regio, per lui, è stato semplicemente (Introduzione; I, p. 6) uno stadio di transizione, che ha servito ad

[1] Questa tripartizione ritroviamo anche nei *Saggi politici* di F. M. Pagano, con l'avvertenza che tutt'e tre, per dirsi forme normali, devono essere temperate, accoppiando il governo al potere « i sufficienti lumi » e ripartendo equamente i diritti dei cittadini. Nei *Saggi* del Pagano (pubblicati nel 1783 e 1785), nonostante quella certa fama che godono, non ho saputo ritrovare un pensiero politico veramente importante. Essi hanno carattere accademico, dommatico, astratto, senza riferimenti o riflessi di questioni contemporanee. In sostanza, il Pagano non è che un ripetitore del Vico. Una valutazione più positiva di lui è in F. Collotti, *Saggio sul pensiero filosofico e civile di F. M. Pagano*, Firenze, 1939.

eliminare l'anarchia feudale: senza scuotere il feudalesimo non v'era luogo a riforme legislative. Ma, ottenuto questo scopo, occorreva ancora dissipare gli errori del fanatismo e dell'ignoranza (linguaggio caratteristico del filosofismo, il medesimo del Voltaire e degli enciclopedisti): ed è per quest'opera che la filosofia, come sappiamo, è venuta in soccorso ai governi con gli effetti piú salutari. « La superstizione piú non esiste »; la religione è tornata ad essere « il vincolo della pace e la base delle virtú sociali », il sacerdozio non si mescola piú con il governo (ivi, pp. 7-8). Anche nel Filangieri, come già nel Muratori e a differenza del Giannone, non si tratta di una rivendicazione del potere statale di fronte a quello ecclesiastico, di un assolutismo di fronte ad un altro, ma di una trasformazione politico-morale: è qui, infatti, ch'egli soggiunge come la politica abbia perduto il carattere di ferocia e d'intrigo e il machiavellismo non abbia piú valore (sopra, p. 56).

La tendenza normativa e riformatrice del Filangieri, la sua fede robusta in certi valori umani, non significano mancanza di senso storico, astrattismo dommatico. Fin dal « Piano ragionato » egli distingue la bontà assoluta delle leggi, che consiste nella loro rispondenza ai principî della natura, da quella relativa, che consiste nella rispondenza allo stato della nazione. Gli elementi che concorrono a formare questo stato, — i « componenti », come egli dice, — e i quali con le loro variazioni determinano quelle dello stato medesimo, sono da lui enumerati con influenza del Montesquieu, ma insieme con indipendenza di pensiero (cosí egli critica — l. I, c. 14 — l'importanza eccessiva data da quello al clima) [1]. Vi si ritrovano le condizioni naturali (clima, terreno, situazione ed estensione del paese) e quelle spirituali (indole del popolo, natura del governo, influenza della religione). In particolare si distinguono i diversi stadi della vita di un popolo, la sua « infanzia »

[1] Anche il Gorani critica l'importanza data al clima dal Montesquieu, e — con esagerazione riformistica cui il Filangieri non arriva — dice che l'elemento decisivo per i costumi delle nazioni è la legislazione (I, p. 40), giungendo ad esclamare: « non dipenderà forse dal legislatore di formare un popolo virtuoso e felice? » (ivi, p. 25).

dalla sua « maturità »; e con questa maturità si dice che debbono essere in rapporto le leggi (l. I, c. 18). Rimane direttivo, attraverso tutte le variazioni, il criterio dell'utile di tutti o dei piú: varia l'applicazione, secondo il variare di questo utile medesimo. « La virtú politica si modifica secondo le diverse circostanze de' tempi, de' luoghi, de' popoli. Determinata dall'utile della maggior parte, essa varia secondo variano gli interessi delle nazioni » (l. III, c. 11; III, p. 127) [1]. Ma il punto per il Filangieri è precisamente questo: che oggi i popoli non sono piú nell'infanzia, e non vanno quindi conservate per loro le istituzioni dello stadio infantile. Oggi esiste una opinione pubblica illuminata, ed essa costituisce il tribunale pubblico supremo. Perché questo tribunale possa avere gli elementi specifici di giudizio, occorre che esso possa procacciarseli liberamente. Di qui l'utilità espressamente rivendicata (l. IV, c. 43; VI, p. 30 ss.) della libertà di stampa, la quale, — è sempre lui ad affermare, — rimedia essa medesima ai mali che può produrre.

Come in generale gli scrittori del Settecento, il Filangieri ha tendenze cosmopolitiche, le quali bene si accordano col pacifismo umanitario e col liberismo economico in lui dominanti. Cosí egli censura i legislatori spagnuoli, che fecero nei secoli trascorsi la politica di accumulo dell'oro, dicendo che furono « poco illuminati e poco *cosmopoliti*, non avendo conosciuto che la prosperità della Spagna era dipendente dalla prosperità delle altre nazioni europee » (l. I, c. 3; I, p. 60 s.). Ma il senso del relativo e della realtà, vivo in lui, gli fa al tempo stesso constatare che, nonostante tutte le ragioni concorrenti a conguagliare fra loro le nazioni europee, il carattere, l'indole, il genio loro non si assomigliano (l. I, p. 13); I, p. 166). Ed è notevole come egli sviluppi (l. IV, c. 2; V, p. 15 ss.: « De' vantaggi e della necessità di una pubblica educazione ») il concetto di una educazione pubblica, la quale non dovrebbe soltanto supplire alle deficienze della privata, ma formare il carattere nazionale ed allevare la gioventú in conformità della costitu-

[1] Ciò è detto a proposito dei medievali giudizi di Dio, che trovano anch'essi pertanto nel Filangieri una giustificazione storica.

zione, — s'intende la costituzione politica specifica della nazione medesima, — riuscendo il mezzo piú efficace per la conservazione di essa [1]. Spunta qui qualche cosa di nuovo, che preannuncia il patriottismo rivoluzionario e il concetto politico-educativo del mazzinianesimo. Questo passo del Filangieri è uno degli indizi che anche in Italia come in Francia [2] accanto all'individualismo umanitario, schiettamente utilitaristico od edonistico, andava formandosi il concetto di nazione come unità di volere e di sentimento; accanto ai diritti dell'uomo comparivano i diritti ed i doveri del cittadino: cittadino di una determinata nazione, e non piú semplicemente e generalmente dell'universo.

Abbiamo inteso il Filangieri dichiarare scopo principale della legislazione nei tempi nuovi la prosperità economica. Riduzione, possiamo dire, della politica ad economia. La riduzione può essere intesa in due modi assai differenti. O lo Stato si limita a porre certe condizioni generali (che possono anche consistere semplicemente nella rimozione di certi ostacoli), entro le quali l'attività privata penserà essa medesima a promuovere la prosperità individuale e quindi la generale; oppure prende in mano esso medesimo l'organizzazione della vita economica. S'intende che fra queste due posizioni antitetiche vi sono una quantità di gradi intermedi. Questi nostri politici settecenteschi non hanno ancora chiara coscienza dell'antitesi, ma insistono spontaneamente sulla prima alternativa, senza evitare, — nel loro spirito di attività riformistica rivolgentesi naturalmente alla potenza dello Stato, — la seconda. Il punto fondamentale, per noi, è l'atteggiamento spirituale soggiacente a questa riduzione della politica all'economia:

[1] Sull'importanza dell'educazione pubblica molto insiste anche il Gorani, *Il vero despotismo*, I, c. 47.

[2] Si vedano su questo punto i brevi cenni nell'importante opera del Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (Paris, Colin, 1933), c. X. Ma l'argomento andrebbe studiato a fondo perché qui è la chiave di gran parte della rivoluzione francese, e specialmente del suo parziale distacco dallo spirito settecentesco.

esso è quel capovolgimento di relazioni e di valori di cui abbiamo parlato piú volte. Lo Stato deve servire al benessere della comunità, e non viceversa; e il benessere della comunità, a sua volta, si concentra in quello dei singoli componenti.

Non è dunque un caso che nella seconda metà del Settecento il maggior pensatore politico italiano sia un economista, Pietro Verri. Del valore tutto moderno della sua disciplina particolare, l'economia politica, il Verri ha piena coscienza. Nella prefazione del 1763 alle *Memorie storiche sulla economia pubblica dello Stato di Milano* egli la dice « scienza certamente la piú utile e ferace di tutte per la prosperità degli uomini, sia ne' tempi pacifici, sia per disporsi a sostenere con robustezza i tempi turbolenti »; e rileva come appena in questo secolo si può dire siasi affermata in Europa, aggiungendo anche la spiegazione — o una spiegazione — della sua presente fortuna, la quale è anch'essa interessante. Lo sviluppo delle comunicazioni, egli dice, somministrando una grande quantità di fatti, ha spinto a meditare sulla natura degli interessi delle varie società tutti gli ingegni europei in collaborazione fra loro (II, p. 228).

Con questa novità e importanza dell'economia politica viene ad accordarsi il cambiamento degli spiriti e dei concetti politici che il Verri rileva non meno nettamente del Filangieri, e prima di lui. Una volta « l'arte di reggere una nazione era l'arte di tenere gli uomini ubbidienti al governo » (*Commercio dei grani* p. I; in *Opere*, II, p. 11). I lumi hanno allontanato sempre piú gli uomini dall'antica ferocia e il solo mobile per farli agire ora è l'industria (*Considerazioni sul lusso*; *Opere,* II, p. 376) [1]. Il vero criterio politico è dunque l'utilità dei popoli: « Per conoscere fra le contraddizioni angustiose delle leggi cosa esiga da noi la virtú,

[1] La contrapposizione dell'antica politica rivolta ad avvilire gli uomini per sottometterli, e della presente rivolta a far fiorire l'economia, si ritrova anche in G. M. Galanti (1743-1806), su cui v. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 93 ss. e specialmente su questo punto p. 94. Nella sua forma generale si può dire che questa contrapposizione sia un luogo comune del tempo.

conviene esaminare nella scelta quale dei partiti che ci si affacciano produca un effetto piú utile in generale agli uomini» (*Discorso sulla felicità*, § V; *Opere*, I, p. 121). Perciò «la piú invidiabile parte» del potere di un monarca è di adoperare «i mezzi onde si diminuisce la miseria d'un gran numero di uomini» (*Discorso sull'indole del piacere*, § III; *Opere*, I, p. 23). Si tratta naturalmente dell'utilità generale o della maggioranza, intesa cioè come somma o accordo delle utilità individuali. «È vero, verissimo — proclama il Verri — che interesse pubblico è la somma degli interessi privati» (solo caso, aggiunge, in cui l'interesse pubblico non sia il risultato degli interessi privati è quello dei tributi). (*Carteggio*, III, p. 34). Questo principio è all'origine stessa della società [1]. Dimodoché per il Verri non vi è opposizione, ma accordo, fra il principio politico dell'interesse pubblico e quella che egli chiama la verità piú importante e dimostrata di tutte, cioè che ciascuno deve cercare la propria felicità (*Discorso sulla felicità*, Conclusione; *Opere*, I, p. 153) [2]. E la conclusione è che fra i dettami della ragione e lo stimolo verso la felicità regna accordo. È precisamente l'uomo saggio, per il Verri, quello che, ricercando in tutto «di sviluppare i primi elementi delle proprie idee, ai fini di preservarsi dall'errore», scopre — «sente», dice il Verri, — la propria felicità come obbiettivo supremo (*Discorso sulla felicità*, Conclusione; *Opere*, I, p. 153), ma la trova identica con

[1] Piú tardi un altro, minore economista G. M. Ortes, parlerà di una «necessità di natura, per la quale in effetto tutti gl'interessi comuni non son che il complesso o la somma di tutti i particolari»; non è possibile promuovere i primi senza attendere ai secondi. *Economia nazionale*, p. 19 (ed. dei «Classici italiani di econ. pol.» del Custodi).

[2] Non è in vero contrasto con questo principio l'altro sostenuto in certe *Idées sur la société* del Verri, pubblicate da L. Negri (in «Nuova Rivista Storica», XIII, 1929, pp. 415-417), che il timore è il movente di tutte le azioni umane. Al «timore» è dato un senso cosí generale, che esso equivale a interesse. Si tratta in conclusione del medesimo principio per cui altrove, nel discorso *Del piacere e del dolore* (*Opere*, I), il Verri tratta del dolore come di «principio motore dell'uomo», e delinea un breve schizzo dello svolgimento dell'umanità sotto il pungolo di quello. Sul dolore e l'inquietudine come principio motore dell'uomo e dei corpi politici v. anche Genovesi, *Lezioni di economia civile*, I, c. 2;

l'esercizio della virtú: « Volgiti, se cerchi la felicità, alla vera gloria, a rendere te stesso maggiore del comune degli uomini col numero, colla importanza e col buon ordine delle tue idee: dilata il tuo cuore alla virtú pura, ferma, incorrotta » (ivi, § III; *Opere,* I, p. 109).

Da questa concezione nuova — abbiamo visto come il Verri la senta e la proclami tale — dell'obbiettivo proprio dell'attività politica, di ciò che vale veramente per un buon governo, deriva un cambiamento di metodo governativo non meno fondamentale. Quando si trattava unicamente di tener soggetti gli uomini, « le tenebre del mistero coprivano tutti gli affari pubblici » (*Commercio dei grani,* p. I; *Opere,* II, p. 11); « quel malaugurato spirito di mistero che per secoli fu il padre dell'impune arbitrio e della sicura ignoranza » (prefazione del 1768 all'*Economia pubblica dello Stato di Milano*; *Opere,* II, p. 233). Ora che si tratta, come sappiamo, « di spingere la nazione alla prosperità », questo mistero non ha ragion d'essere. All'economia pubblica giova la discussione, e gli interessi pubblici non vanno considerati « come una materia sacra e da trattarsi soltanto dagli uomini autorizzati » (opera citata, § VIII; *Opere,* II, p. 323).

Poiché si tratta per lo Stato di regolarsi secondo l'interesse dei cittadini, questi saranno i primi e migliori giudici del suo operato, e la forza delle leggi e degli istituti dipenderà dal consenso che trovano nella opinione pubblica. « Ogni sistema stabile dipende sempre dalla pluralità dei voti de' cittadini, palesi nella democrazia, ma non meno attivi in ogni altro governo, sebbene occulti » (*Carteggio,* III, p. 34). Col naturalismo ottimistico largamente diffuso nel Settecento [1] — sebbene non cosí esclusivamente come da

[1] « Non è vero che la natura umana sia imperfetta e viziosa in se stessa e di sua essenza; all'incontro essendo in sé perfettissima non è viziosa che per caso estraneo ». ORTES, *Lettere sulla Religione,* in append. a *Errori popolari intorno all'economia nazionale,* p. 339 (ed. dei « Classici it. di econ. pol. »).

molti si crede [1] — il Verri ritiene che il principio della conformità fra la legge e l'interesse pubblico finisca per farsi sempre valere, quale che sia la forma e la forza del governo che nella sua azione abbia trascurato il principio medesimo. « Osservo che nessuna legge è trascurata, se l'interesse del piú degli uomini è per la osservanza; e nessuna legge è costantemente in vigore, se la pluralità dei voti vi dissente ». La legge non coincidente con l'interesse pubblico « pone una discordia fra il legislatore e la nazione »; ma la nazione finisce per avere il sopravvento, « cessato lo stato di forza, sempre passaggero » (*Carteggio*, ivi). Il termine « passaggero », del resto, per chi guarda le cose dall'alto, nel loro svolgimento generale, è abbastanza elastico; e insomma con tutto il suo ottimismo il Verri non esclude che per un tempo piú o meno lungo un governo possa agire, grazie alla forza di cui dispone, in senso contrario all'interesse generale. Tuttavia egli fa grande assegnamento sull'opinione pubblica: « Tutto fa l'opinione, essa è la direttrice della forza » (*Carteggio*, II, p. 28). Con questa importanza data all'opinione — o semplicemente con l'amore del quieto vivere — si accorda la condotta del saggio ideale, tratteggiata nelle conclusioni del *Discorso sulla felicità* (*Opere*, I, p. 153), il quale « conforma talvolta alla comune opinione le sue maniere esterne, non però mai i suoi sentimenti », s'intende quando siano in contrasto con quella. Ma perché questa opinione pubblica si formi ed acquisti veramente forza, occorre che gli uomini si trovino insieme, abbiano relazioni strette fra loro: di qui le considerazioni fatte da Pietro in una lettera al fratello Alessandro (*Carteggio*, IV, p. 54) sulla importanza del fatto che la popolazione di uno stato sia agglomerata, o sparsa; importanza cosí grande da determinare addirittura la costituzione politica e gli elementi morali dello stato medesimo. « Egli è certo che l'uomo, isolato per-

[1] È nota la vivacissima reazione del Voltaire all'ottimismo leibniziano (*Candide*, poema sul terremoto di Lisbona, ecc.). Vero è che dalle constatazioni pessimistiche egli traeva conclusioni di attività virile, con disposizioni di spirito e conclusioni pratiche affini a quelle della *Ginestra* del Leopardi.

fettamente, è un essere debolissimo: l'attività, il numero delle idee si moltiplicarono nella constipazione; l'uomo di studio si lega co' secoli passati, colle nazioni remote, co' pochi cittadini, che gli sono all'unisono e cosí si forma; tutto fermenta e vegeta, quando è coacervato il genere umano; tutto dorme e languisce quando è diviso. Se ciò è, dunque, i costumi, le leggi, il senso della morale, della libertà, della giustizia, tutto dipende da questa diradazione o ammucchiamento. Un popolo ammucchiato non può essere stabilmente schiavo; e può esserlo un popolo sparso, perché il secondo ha meno energia per resistere; e può ogni uomo soffrire la forza e la prepotenza, che l'opprima, senza che vi sia la nazione di mezzo, spettatrice e giudice fra l'uomo e il governo».

Ma questa circostanza esterna della vita agglomerata non potrebbe produrre gli effetti propulsivi, liberatori, che il Verri le attribuisce, ove l'opinione pubblica non fosse illuminata, guidata dalla ragione. Nel passo citato non manca uno spunto tradizionalistico là dove si dice che «l'uomo di studio si lega co' secoli passati»; ma già le parole che seguono immediatamente: «colle nazioni remote, co' pochi cittadini, che gli sono all'unissono», dimostra che non è quella la direzione in cui il pensiero del Verri si muove. E infatti in una lettera ai fratelli egli parla delle «massime erronee che si passano per tradizione e si custodiscono come sacri canoni» (Casati, I, p. 167); e nel *Commercio dei grani* afferma solennemente che «si tratta di smascherare antichi, venerati pregiudizi e d'illuminare piú che si può generalmente il pubblico» (p. 2ª; *Opere,* II, p. 69). Poiché egli aggiunge subito che «il dovere di buon cittadino è di promuovere per quanto si può lo spirito di verità, e spianare la strada al bene», vediamo come all'autorità delle tradizioni fautrici di pregiudizi egli opponga la verità razionale, di cui altrove profetizza il trionfo: «Prevedo un tempo, e non è forse molto lontano, quello cioè in cui la ragione universale avrà dilatato a un dato punto l'impero che ogni giorno piú va acquistandosi, malgrado gl'inutili sforzi dei tenaci adoratori delle ereditarie costumanze» (prefazione del 1763 alla *Eco-*

nomia pubblica dello Stato di Milano; in *Opere,* II, p. 231). Questa « tenace adorazione delle ereditarie costumanze » è solidale nel suo pensiero con « quel malaugurato spirito del mistero », padre dell'arbitrio e dell'ignoranza, che gli abbiamo già inteso ripudiare. In contrasto con esso egli constata che « l'impostura va a gradi cedendo il passo alla ragione » (*op. cit.*, § VIII, p. 324).

Questo trionfo della ragione e della verità è frutto della libera discussione, la quale non si può avere senza la libertà di stampa. Con riferimento esplicito all'economia politica, — ma con motivazione di carattere generale, rispondente al suo piú vero pensiero, — egli dice che anche la pubblicazione di un errore è un bene, perché « con la libertà sorge chi sa confutarlo, e nella disputa si schiudono le verità, le quali sono una sorta d'elettricismo della mente che non si sprigiona se non coll'urto e con l'attrito; e queste verità si spandono nella nazione, e l'impostura, ecc. » (vedi qui sopra il séguito). È la giustificazione formale e la rivendicazione solenne della libertà di pensiero, con la confutazione preventiva dei presunti mali cagionati da essa.

Si capisce che il Verri sia contro la vecchia filosofia, e in favore della nuova. La prima è quella cresciuta all'ombra delle università medievali erette sui « rottami delle opinioni greche, arabe ed ebree », ed in cui « s'imparò a delirare metodicamente in metafisica, in fisica, in medicina, in giurisprudenza e in tutte le altre facoltà » (*Osservazioni sulla tortura,* § XIII; in *Opere,* I, pp. 441-442). La nuova filosofia, di Bacone, di Galileo e di Descartes, portò anch'essa ad errori: « Ma gli errori vecchi avevano per base l'antica autorità, che piú si avanza e piú cresce; e i nuovi errori avevano per base la ragione, la quale col proseguire ad esercitarsi li discopre » (*Pensieri sullo spirito della letteratura d'Italia*; in *Opere,* II, p. 387; è un articolo del « Caffè »). Quando egli pone il quesito « Se i mezzi per vivere felici crescano ovvero sceminsi in questo secolo » (§ VIII del *Discorso sulla felicità*; in *Opere,* I, p. 143), e lo risolve nel primo senso, — al qual proposito si ricordi l'opinione analoga del Muratori (c. I, p. 33), — egli pensa

certo in prima linea a questa nuova filosofia [1]. Non si tratta solo di Bacone, Galileo e Descartes. Egli esalta, piú prossimo e piú significativo, « l'esatto analizzatore dell'animo, il luminoso genealogista delle nostre idee, Giovanni Locke » (prefazione alla edizione del 1781 dei *Discorsi*; in *Opere*, I, p. 2). Allorché nella lettera al fratello Alessandro del 24 novembre 1770 dice che Locke è il solo il quale lo soddisfi dei vari scrittori che ha riletto in quei giorni (*Carteggio*, IV, p. 71), egli deve riferirsi, — dato il soggetto trattato nella lettera, — ai trattati politici del Locke. Le menzioni di letture del Voltaire, accompagnate da consensi taciti o espliciti, abbondano nelle lettere ad Alessandro [2]. Le lettere di questo da Parigi al fratello, in cui si parla delle relazioni con gli enciclopedisti, Diderot, d'Alembert, d'Holbach, in maniera caratteristica per l'attaccamento ad essi e per l'importanza di maestri loro riconosciuta (*Carteggio*, I, 1, lett. 13, 17 e ss.), rispecchiano senza dubbio la maniera di vedere anche di Pietro. Questi parla anche del Rousseau con interesse e simpatia (*Carteggio*, I, 1, lett. 22). La protesta fatta in un articolo del « Caffè » (« Pensieri sullo spirito della letteratura d'Italia ») contro l'abuso del nome di filosofo da parte di taluni che non si curano delle verità rivelate o le mettono in discredito (*Opere*, II, p. 388) — quale che sia la sincerità di essa, che non occorre ora a noi indagare — non cambia nulla

[1] Il Verri tocca la questione se l'incivilimento abbia accresciuto o diminuito la felicità degli uomini, ma per dichiararla priva di portata pratica, giacché non si potrà mai pretendere che l'uomo civile possa passare allo stato selvaggio senza essere infelicissimo. Non c'è anzi che da andare sempre piú avanti (Discorso *Sulla felicità*, § VIII; *Opere*, I, p. 149). Il che, poi, non è discorde dal pensiero stesso del Rousseau, almeno da quello piú meditato.

[2] Si veda *Carteggio*, I, 2, pp. 193, 366, 373; III, lett. 26 agosto 1769. Pietro prende col fratello Alessandro la difesa della *Epître aux Romains* del Voltaire (ivi, II, p. 34), ammettendo che non sia imparziale, ma respingendo l'apologia che del governo pontificio aveva fatto il fratello: « dimmi se aver difesa la città dall'invasione de' Longobardi », — era il motivo addotto da Alessandro, ivi, p. 31, — « (seppure i papi l'hanno difesa), sia un bene paragonabile ai mali che vi hanno fatto. Prendi la umanità in un solo punto, e vedi se sia un mal maggiore una incursione tumultuosa, che ha un breve periodo, ovvero un complesso di mali lenti, costanti e distruttori? ». Confutazione anticipata del c. IV del *Discorso storico* del Manzoni.

a questi apprezzamenti: e sta il fatto che anche il Verri (come il Beccaria e il Filangieri) in tutta la sua speculazione economico-politico-morale procede secondo criteri puramente umani.

Assai piú interessa il nostro assunto una distinzione da lui fatta in una lettera ad Alessandro del 1768 (*Carteggio,* I, 2, p. 206) tra filosofi « gradassi », — i francesi, — e « modesti », — gli inglesi, — cioè tra quelli che affermano con vivacità, con strepito le proprie idee innovatrici, e gli altri che procedono gradatamente con posato linguaggio: si potrebbe dire, all'ingrosso, tra rivoluzionari e riformisti. Pietro dichiara al fratello di esser d'accordo con lui nel preferire i « modesti », gli inglesi; ma aggiunge: « Però convien confessare che i gradassi della filosofia hanno fatto forse piú bene alla società vivente, che i filosofi modesti. Vi voleva chi riscuotesse la moltitudine con una sorte d'arditissimo tuono d'ispirazione ». Questo passo è interessante, ove lo si riavvicini a un altro, pure in una lettera ad Alessandro, del 1770, in cui Pietro descrive le cautele con cui procede nella sua propaganda riformistica (si trattava dello scritto sul *Commercio dei grani*): « Scrivo, però, in modo da non lasciar trapelare il minimo rumore né indicare mai i disordini di nessun paese, in particolare; esamino le teorie, e niente di piú; non presenterò certamente il fianco né a Roma né al ministero. Una placida filosofia mi guida per mano; e considero gli elementi della prosperità nazionale, come si considerano le leggi del moto » (*Carteggio,* IV, p. 25). Non si tratta di un semplice contrasto di temperamenti: si abbozza qui un dualismo intrinseco di concezioni. La « placida filosofia » è quella dell'economista che considera lo svolgimento dei fatti e ragiona razionalisticamente seguendo il gioco degli interessi, matematicamente connesso, sicuramente accertato: non occorre riscaldarsi, perché tutto corre da sé. Ma l'osservazione della realtà sociale e politica, degli uomini concreti, fa intravedere che le azioni e reazioni umane non sono dominate cosí completamente dal razionalismo degli interessi: entrano in giuoco altri fattori, ed ecco l'opportunità, la necessità di un altro meto-

do — quello dei gradassi — che faccia appello al sentimento, all'« entusiasmo », e induca a muoversi in un dato senso gli uomini che all'appello del freddo ragionamento, dell'interesse puro, rimarrebbero inerti [1].

Per ora, la « placida filosofia » prevale. Si accorda con essa il senso delle diversità concrete, e quindi del relativo, assai forte nel Verri, come in generale nel pensiero settecentesco (è vecchia tradizione l'opinione contraria, ma non per questo è meno sbagliata). Ritroviamo nel Verri le solite indicazioni dei fattori materiali che producono diversità nel comportamento dei popoli (il clima, innanzi tutto, messo in trono dal Montesquieu: si veda il § 11 dell'operetta verriana del *Piacere e del dolore*: in *Opere*, I, p. 67 ss.). Egli ci parla (ivi, § 12) dei dolori e piaceri di opinione, diversi da un paese all'altro, da un tempo all'altro. Di queste varietà di condizioni deve tenere il massimo conto chi si occupa di politica: « il principalissimo studio d'un uomo, che voglia proporre i cambiamenti utili in un paese, si è di accertar bene i fatti, le leggi, i costumi, e, insomma, avere il colpo d'occhio sulla carta del paese, e stendersi sino alle ultime diramazioni degli effetti, che può produrre una novità » (*Carteggio*, III, pp. 298-299). E così egli afferma categoricamente: « L'opinione è nata in me dai fatti » (*Economia pubblica dello Stato di Milano*, § VII; in *Opere*, II, p. 321); e si dichiara con risolutezza contro le speculazioni astratte, professando in pari tempo di aver proceduto per conto suo con metodo positivo, empirico, analitico, passando dal particolare al generale, diversamente dal metodo di altri autori, i quali « dall'ozio tranquillo del loro gabinetto formandosi idee astratte sopra del commercio, della finanza, e d'ogni genere d'industria, mancando di aiuti per esaminare gli elementi delle cose, sopra ipotesi anziché sopra fatti conosciuti hanno innalzate le loro speculazioni ». Egli

[1] Il Galiani ebbe a sostenere addirittura che la perfezione delle nazioni si ha quando il massimo della passione si mescola con la ragione, il massimo del disordine con l'ordine (F. Nicolini, *Il pensiero dell'abate Galiani*, Bari, Laterza, 1909, p. 171).

invece ha proceduto lentamente con studi di vari anni per conoscere i fatti: « Quasi tutte le mie idee hanno cominciato con l'essere idee semplici e particolari, poi con l'occasione di esaminare oggetti reali accozzate, disputate, contraddette, si sono andate componendo, e le generali idee sono emanate poi dopo una lunga combinazione di elementi conosciuti (prefazione all'edizione del 1781 dei *Discorsi*: in *Opere*, I, pp. 7-8).

Pietro Verri pertanto, dichiara che nelle cose politiche non si deve pensare « alla perpetuità e all'ottimo » (*Carteggio*, IV, pp. 45-47). Naturalmente egli è contro il dispotismo, per un governo di legalità e di sicurezza civile. I governi in cui non esistono questi beni egli li chiama corrotti, mettendo in rilievo come sotto di essi prevalgano gli uomini d'affari (*Economia pubblica dello Stato di Milano*, § 6; in *Opere*, II, p. 306). « In uno Stato corrotto le leggi salutari sono dimenticate, e le leggi osservate sono vincoli per lo piú fatti per vendersene la dispensa e si riducono ad un tributo. La voce del legislatore diventa odiosa al popolo, perché sempre gl'intima nuova perdita della libertà naturale o nuovo pagamento. I numi tutelari sono gli uomini in carica, e colla piú servile adulazione si cerca la protezione di essi che soli possono difendere. La nazione diventa necessariamente falsa, ipocrita, simulata, indiretta nelle sue vie » (ivi, pp. 306-307). In questa colorita descrizione il Verri si deve essere certamente ispirato ad esperienze del suo tempo e del suo ambiente, le quali ci rendono piú facile comprendere taluni giudizi successivi di lui sul governo milanese prerivoluzionario.

L'aspirazione politica del Verri è dunque il governo delle leggi, o la « libertà civile », secondo un termine abituale a questi scrittori politici settecenteschi. In concordanza con il pensiero e l'azione del tempo, egli ritiene che un tale governo si realizzi rafforzando il potere centrale, l'autorità del sovrano, ed eliminando i poteri minori, le oligarchie, gli arbitrî, i privilegi, che nocciono alla comunità (è questo il senso fondamentale dell'assolutismo

illuminato favorito dalla filosofia settecentesca): « Quel dispotismo intermedio fra il sovrano ed i sudditi, che ha radicato da secoli nel nostro paese, è stato bensí diminuito, ma tolto affatto non lo è. La felicità pubblica e la benefica verità mi fanno desiderare che cessi finalmente il governo degli uomini e cominci il governo delle léggi, e che la sacra facoltà di far leggi sia gelôsamente custodita presso del trono, e non altrove » (*Economia pubblica dello Stato di Milano,* § 7; in *Opere*, II, p. 318). E piú caratteristico ancora è un passo di lettera del 1777: « Io credo che in massa la libertà civile cresce in ogni paese a misura che il potere si concentra in un uomo solo. Alcuni pochi, che ricevono anche dei torti palesi, non pareggiano la somma delle tirannie » che si fanno nelle oligarchie (*Carteggio,* I, 1, p. XXXVIII). Questa concentrazione di potere è anche quella che rende possibili le riforme: « Ci vuole un dittatore per riformare, non un senato » (*Carteggio,* II, p. 157).

Ma di contro a questo valore strumentale dell'assolutismo per fini determinati, contingenti, sta l'affermazione: « Il governo inglese sempre mi pare quello, che si accosta alla perfezione »; perfezione della quale erano per lui parte precipua i vantaggi, che egli espone, della Camera dei Comuni (*Carteggio,* IV, p. 47). È la stessa predilezione che si ritrova in generale nei filosofi del Settecento, e che dimostra per l'appunto i limiti e il significato particolare del loro favore per l'assolutismo, anche per quello illuminato [1]. Che i principî del Verri, vari decenni prima della rivoluzione, non escludessero una partecipazione del popolo al governo, lo prova, meglio ancora di questo suo favore per la costituzione inglese, l'articolo nel « Caffè » su *I giudizi popolari* (*Opere,* II, p. 395 ss.). Egli vi discute il pro e il contro circa il valore del giudizio della

[1] Quale elasticità potesse assumere il concetto settecentesco di assolutismo illuminato lo mostra paradossalmente il Gorani, per cui la legge del « vero despota » deve essere l'espressione della volontà generale (I, p. 38), e vi deve essere libertà di parlare e di scrivere riguardo al governo (ivi, c. XXVI). « Vorrei che i popoli godessero la libertà di un governo repubblicano » (ivi, p. 111). È chiaro come in certi casi il rispetto e il favore mostrati all'autorità del principe non fossero altro che tattica.

moltitudine: e conclude che tale giudizio non conta nelle cose di ragionamento, ma bensí in quelle in cui basta il sentimento per decidere. Tradotto in termini politici, ciò significherebbe che il popolo non ha capacità per risolvere le questioni particolari, tecniche, ma può ben pronunciarsi su quelle generali, d'indirizzo. Nell'insieme, però, il Verri, piú che ai principî e ai meccanismi regolanti la partecipazione al potere, s'interessa al funzionamento ed ai limiti di questo. Ciò corrisponde alla tendenza generale del pensiero politico settecentesco, italiano e anche francese; appunto perché la politica e lo Stato erano concepiti come semplici strumenti del benessere sociale — che a sua volta era considerato come risultante dal benessere degli individui, — il « chi governa » appariva di secondaria importanza rispetto al « come », e non tanto si guardava al potere politico spettante ai cittadini, quanto alla sicurezza, prosperità e libertà dei medesimi.

Non era ancora maturato il problema delle relazioni fra tutela dei diritti individuali e controllo sul potere statale. « Qualunque sia la forma del governo sotto la quale vive una società d'uomini, sarà sempre vero che la giustizia e l'interesse del sovrano esigono di lasciare ai cittadini la maggiore libertà possibile, e togliere loro quella sola porzione di naturale indipendenza che è necessaria a conservare l'attuale forma del governo » (*Commercio dei grani*, p. I; in *Opere*, II, pp. 8-9). Il Verri mette qui da parte la questione della forma di governo, né si propone il problema di quanto grande possa essere la « porzione di naturale indipendenza » (vi è sempre il tacito riferimento alla condizione anteriore al costituirsi della società statale) di cui certe forme di governo richiedono l'alienazione. Importa a lui stabilire che, in una forma o nell'altra, il governo si limiti alla sua funzione propriamente politica (evidentemente, sicurezza dello stato, tutela dell'ordine pubblico, ecc.); e lasci per tutto il resto liberi i cittadini, non ingerendosi nei fatti loro neppure a fin di bene. Il Verri, infatti, continua specificando che, se si vorrà ricorrere alla coazione delle leggi per accrescere la popolazione, dilatare la coltura delle terre, e simili,

si raggiungerà l'effetto di spopolare e desolare lo Stato (ivi, p. 9). È una professione esplicita di contrarietà all'interventismo statale. Qui essa è giustificata con la considerazione pratica che l'azione dello Stato, nei campi estranei alla sua propria sfera, non raggiunge lo scopo, anzi produce effetto contrario a quello voluto della prosperità pubblica. Ma altrove l'antiinterventismo del Verri assume carattere piú radicale, di vera e propria insofferenza per i vincoli limitanti la libertà individuale. In una lettera al fratello Alessandro, del 1768, egli dice di ritenere che i posteri lascieranno piena libertà economica, di pensiero, di stampa, e « contenti di punire gli assassini o i calunniatori, non andranno a rendere tanto infelici i popoli ed a inquietarli tanto affine di procurare la felicità e la quiete pubblica » (*Carteggio,* I, 2, p. 394). « Meno premura pel nostro bene e lasciateci vivere un po' come vogliamo! », viene a suggerire il Verri, attraverso questa previsione del futuro, ai governi del tempo suo.

A questo punto apparirà una certa contraddizione con il pensiero riformistico verriano, e con la sua tesi di un governo concentrato, forte, a pro del riformismo medesimo. In realtà la contraddizione è assai minore di quanto appare. Questa azione riformatrice del potere centrale forte, nel pensiero del Verri, — toccammo già lo stesso punto a proposito del Filangieri, ed il tratto è anzi caratteristico di molta parte del pensiero politico settecentesco, — è anzitutto negativa, distruttiva: si tratta di abolire privilegi, demolire vecchi istituti, rimuovere vincoli, sconsacrare autorità tradizionali.

Una oscillazione di pensiero non è tuttavia da escludere completamente, nel Verri come nel Filangieri: e la riprova è che ad un certo punto il Verri si rivolta contro il suo stesso riformismo, precisamente in nome di quel benessere della comunità che glielo aveva fatto propugnare. In una lettera del 1771, sempre ad Alessandro, egli, dichiarandosi in favore del senato milanese, esce in questa palinodia: « Anni sono, io sentiva vivacissimamente i difetti del vecchio sistema e avrei voluto scomporlo tutto; il mio

cuore e la sperienza mi hanno fatto mutare. La maggior parte delle novità realmente portano più desolazione, che bene. Un sistema vecchio, per quanto sia vizioso, è stato limato da tanti inconvenienti, che si è finalmente adattato in qualche maniera ai bisogni e costumi d'un popolo» (*Carteggio,* IV, p. 266). Non si deve dare a questa professione antiriformistica di un passo di lettera, a proposito di una questione particolare, un valore definitivo di abbandono da parte del Verri del suo pensiero riformistico precedente [1]. Essa tuttavia dimostra le diverse possibilità politiche incluse nell'individualismo utilitario settecentesco; questo, a un certo punto, poteva risolversi anche in conservatorismo, in tradizionalismo, in amore del quieto vivere.

Nella concreta pienezza del pensiero verriano, però, l'aspetto attivo domina nettamente, e non vi manca la nota schiettamente morale. Allorché parla dei governi « corrotti », cioè arbitrari, dispotici, e dei loro cattivi effetti, già il termine adoperato indica questa visuale morale. Ma egli dice esplicitamente che sotto di quelli « la nazione diviene necessariamente falsa, ipocrita, simulata, indiretta nelle sue vie, e questi vizi non può un uomo illuminato attribuirli agli individui, ma deve incolparne l'educazione pubblica dipendente dal sistema di governo » (*Economia pubblica dello Stato di Milano*, § VI; in *Opere*, II, p. 307). L'influenza del sistema di governo sul carattere dei popoli: ecco quel che afferma qui con grande calore il Verri. La dignità umana gli sta a cuore: essa deve essere rispettata anche nella beneficenza verso gli uomini. Scrivendo ad Alessandro delle prossime nozze fra l'arciduca Ferdinando d'Austria e Beatrice d'Este, egli annuncia con lode che l'arciduca al momento della celebrazione pubblica del matrimonio « non getterà le monete al popolo, ma quella somma la vuol

[1] Si confronti tuttavia ancora *Carteggio,* V, p. 172 (del 1772), a proposito dei grandi rivolgimenti operati a Milano: « il nostro piccolo sistema politico è passato dal torpore al bollimento ». Troppe mutazioni; la nuova architettura non è molto solida.

distribuita fra i parrochi per soccorrere gli ammalati. L'umanità è venuta in luogo della pompa e il beneficio in luogo dell'insulto » (*Carteggio*, IV, p. 269).

Con il senso della dignità va di pari passo quello dell'umanità. Capovolgendo non meno arditamente del Beccaria i principî del diritto penale tradizionale, il Verri nelle *Osservazioni sulla tortura* (§ XI) sostiene che quando il delitto è solamente probabile, quale che sia il grado di probabilità, è somma ingiustizia tormentare chi potrebbe essere innocente, tanto piú che si fa con quella forza pubblica che ha per còmpito di difendere gli innocenti. « Adunque l'uso della tortura è intrinsecamente ingiusto, e non potrebbe adoprarsi, quand'anche fosse egli un mezzo per rinvenire la verità » (in *Opere*, I, p. 434). Cosí, dei due principî opposti: « Purché il reo non si salvi, il giusto pera », e « purché il giusto si salvi, il reo non pera », il Verri sta risolutamente per il secondo [1]. Con l'umanitarismo si associano pacifismo e internazionalismo. La capacità guerriera vi appare poco meno che in ragione inversa della civiltà [2]. Nelle guerre, egli osserva in una lettera giovanile a fratelli ed amici (del 1760), riescono meglio i popoli piú miseri e selvaggi, e cosí per natura questi diventano i padroni dei piú inciviliti e colti, a meno che questi ultimi non abbiano il monopolio di qualche industria di guerra. La migliore armata è quella in cui si pensa meno, che è composta di automi (Casati, I, pp. 126-127). L'abbiamo inteso già constatare l'allontanarsi progressivo degli uomini, sotto l'influenza dei « lumi », dall'antica ferocia. Questa constatazione è in connessione immediata con un'altra precedente: « Gli uomini presentemente in Europa trovansi divisi bensí in diverse provincie e sotto diversi governi; ma vivendo tutti sotto una mansueta religione di pace, con usi,

[1] « Assai meglio è in dubbio lasciar impuniti cento rei, che condannar un solo innocente » (GORANI, *Il vero dispotismo*, I, p. 39).

[2] L'ORTES dice addirittura che una nazione non può esser militare senza rinunziare alla ragione umana (*Riflessioni*, ecc., p. 85, ed. dei « Class. it. di econ. politica »).

costumi e opinioni poco dissimili, formano piuttosto diverse famiglie di uno Stato, che nazioni diverse » (*Considerazioni sul lusso* — è un articolo del « Caffè » —; *Opere*, II, p. 376) [1]. Il Verri osserva esattamente la relazione fra le nuove idee sociali e questo nuovo ambiente d'internazionalismo culturale e morale, allorché rileva che lo sviluppo delle comunicazioni ha portato ad una collaborazione fra tutti gli ingegni europei nel meditare sulla natura degli interessi sociali (v. sopra, p. 64). Il Verri non è un utopista: egli sa bene che guerre ce ne possono ancora essere, che la tranquillità non è assicurata per sempre. Ma le nuove tavole di valori valgono anche per questo caso. L'abbiamo già inteso affermare (sopra, p. 64) come la nuova scienza dell'economia politica sia utile non meno nei tempi pacifici che nei turbolenti; e se egli trova una certa incompatibilità fra le attitudini guerresche e la civiltà nuova, abbiamo visto d'altra parte come rilevi il compenso che il progresso tecnico apporta ai popoli civili nella lotta contro i meno civili. Una connessione ancora piú stretta tra forza dello stato e libertà civile è affermata in una lettera del 1767 ad Alessandro: « La forza di uno Stato è il piede militare del dí d'oggi; questo è proporzionato al denaro; questo al commercio, e questo alla libertà civile. Dunque o deperire ed essere oppressi dalle forze esterne, ovvero dare la libertà civile ai popoli, questa è l'alternativa, in cui si trovano gli stati d'Europa. L'Inghilterra ha formato questa situazione, rompendo l'equilibrio del dispotismo » (*Carteggio*, I, 1, p. 223). Conclusione: stati forti sono quelli in cui vi è libertà individuale, stati deboli quelli dispotici. E accanto ai diritti degli individui egli non ignora quelli dei popoli. Si meraviglia e si sdegna per la vendita della Corsica alla Francia, e non

[1] Per il PAGANO (*Saggi*, p. 1ª dell'Introd.) il genere umano « forma una vasta e sola famiglia, una generale città di tutta la terra » (ed. di Lugano, 1836, I, p. 63). Qui l'internazionalismo non è una constatazione di fatto, attuale, ma un principio generale. E come principio generale è anche nel Verri attribuito alle « anime nobili », che « mirano la terra come la patria dello spirito umano, e gli uomini una famiglia divisa in buoni e malvagi » (*Storia di Milano*, [ed. Le Monnier], I, c. VII, p. 183).

sa persuadersi come, dopo tanto rivolgimento d'idee avvenuto negli ultimi tempi, si violi cosí apertamente « la ragione delle genti » e s'insulti « al gran genere umano », dando ragione col fatto a Hobbes, che pure è un autore proibito (*Carteggio*, II, pp. 299-300).

Che, dunque, il Verri parli di « Stato » piú che non altri scrittori politici settecenteschi, — di « felicità dello Stato » e anche di « gloria dello Stato », — non rappresenta per sé nulla di nuovo. La « gloria dello Stato », abbiamo visto, è la conseguenza della « libertà civile ». Tutt'al piú diremo che la considerazione dello Stato come un tutto ha in lui maggior rilievo che in altri (si confronti però il Genovesi, sopra, p. 57). Piú significativo — piú anormale, diremmo, riguardo all'indirizzo generale del pensiero verriano — è l'uso del vocabolo « virtú », accoppiato ad una di queste menzioni dello stato. Esso s'incontra nella prefazione del 1781 ai *Discorsi*, e anche la data ha la sua importanza: « felice quel popolo da cui comunemente si ragiona della virtú, e le di cui dispute familiari hanno per oggetto i mezzi che producono la felicità dello Stato! » (*Opere*, I, p. 8). Possiamo riavvicinare questa « virtú » alla preoccupazione del Filangieri per una educazione nazionale, e scorgervi similmente un sintomo di evoluzione verso il patriottismo posteriore. Il Verri aveva manifestato in una lettera al Carli [1] i suoi dubbi sull'opportunità dell'articolo del « Caffè » *La Patria degli Italiani* — uscito anonimo e attribuito per un tempo al Verri medesimo, — in cui si faceva sonare altamente la nota nazionale, con uno squillo veramente insolito in quel periodo. Non vorrei, scriveva il Verri all'amico, « che l'amor della Patria ci pregiudicasse nell'imparzialità di buoni cosmopoliti ». Ed ecco appena qualche anno dopo il Verri medesimo manifestare una veduta niente affatto cosmopolitica a proposito delle

[1] Pubblicata dal Novati in « Rassegna bibliografica della letteratura italiana », IV (1896), p. 25 s. Cfr. anche, per l'internazionalismo del Verri, il passo del primo volume della *Storia di Milano* (che è del 1873) citato qui sopra, a p. 79, n. 2. In esso è anche detto che « le antipatie nazionali sono minute opinioni del volgo », e che le anime nobili onorano il vero merito ovunque si trovi.

relazioni fra la grandezza del papato e quella d'Italia. Siamo al tempo del conflitto acuto fra Clemente XIII e le corti borboniche d'Italia, Francia e Spagna. In una lettera del giugno 1768 al fratello Alessandro, Pietro dice che per il bene d'Italia occorrerebbe che « il regno d'opinione » del papa si rinfrancasse o che svanisse affatto: nel primo caso « si ritorna alla superiorità per qualche secolo forse », nel secondo si avranno uomini nuovi, sdegnosi della servitù, degni di comandare almeno a se stessi (*Carteggio,* I, 2, p. 334). Il Verri pone qui due alternative, considerate da lui ambedue vantaggiose per l'Italia. La seconda concorda pienamente con l'indirizzo generale del suo pensiero, con quella che abbiamo chiamata la nuova tavola di valori. Ma per la prima — il rafforzamento dell'autorità papale — il caso è differente. Che un rafforzamento simile fosse considerato da lui come in contrasto con le tendenze dei tempi e con le sue medesime, basta a provarlo, — oltre le ragioni generali, — un passo di altra lettera del novembre 1768, riguardante sempre lo stesso conflitto: « Mi spiacerebbe l'accomodamento che costí si sparge; sarebbe un gran passo indietro... Si può ritardare per poco, ma Febronio deve diventare il Codice universale » (*Carteggio,* II, p. 79; cfr. VI, p. 112, del settembre 1773). Del governo papale, — considerato direttamente come governo temporale dello stato della Chiesa; ma è chiaro che i due argomenti erano connessi, — egli pronuncia giudizio severissimo, proprio per i mali che ha portato ai paesi italiani ad esso soggetti, « mali lenti, costanti e distruttori » (lettera del settembre 1768; sopra, p. 70, n. 2). E con tutto questo il Verri vagheggia un rafforzamento del sistema papale come benefico all'Italia: vede, cioè, un nesso positivo fra la grandezza del papato e le sorti della nazione italiana. L'idea viene ripetuta in una lettera del giugno 1775: la sussistenza e la gloria di Roma dovrebbero interessare ogni Italiano, perché solo per esse l'Italia conta ancora qualcosa in Europa (*Carteggio,* VII, p. 189). Vi è come un preannuncio di neoguelfismo. Il termine « guelfo » è applicato esplicitamente a se stesso dal Verri sempre a proposito del con-

flitto fra papa e Borboni: « Nello stato presente delle cose io mi sento guelfo precisamente per quella naturale propensione, che abbiamo nel cuore, di prendere il partito del debole coraggioso » (*Carteggio*, I, 2, p. 251, aprile 1768). Una simile motivazione, però, — che è la medesima di una lettera del maggio 1767 e di una del giugno 1773, sempre in favore dei Gesuiti (*Carteggio*, I, 1, p. 359; VI, p. 76), — toglie molto valore a questo guelfismo: e nella già citata lettera del novembre 1768 abbiamo inteso il Verri augurarsi che il conflitto si svolga sino in fondo, in senso antipapale. Rimane tuttavia importante questa manifestazione nel Verri di una tendenza a considerare fatti e condizioni politiche, anzi politico-religiose, da un punto di vista nazionale diverso da quello del proprio pensiero generale: tanto diverso da portare a conclusioni in senso opposto [1].

[1] Nella *Storia di Milano*, c. V, il VERRI discute l'ipotesi che Gregorio VII abbia mirato a far l'Italia unita assoggettandola a Roma. « L'oggetto era grande. Ma è egli giusto e ragionevole l'avventurare il riposo e la sicurezza della generazione vivente, che ha un diritto attuale di esistere bene, colla speranza incerta di procurare la tranquillità alle generazioni che nasceranno? È egli ragionevole e giusto un tale sacrificio, quando anche fosse sicuro il bene che procuriamo ai successori? Gli uomini che hanno fatto parlare di loro la storia, e ottennero il nome di grandi, non hanno mai esaminate bene simili questioni » (ed. Le Monnier, Firenze, 1890, I, p. 142). Troveremo concetti analoghi al c. V, p. 179.

Capitolo terzo DAL RIFORMISMO ALLA RIVOLUZIONE

Quello che il Beccaria e il Verri furono nel campo della letteratura scientifica, fu il Parini in quello della poesia. Per noi, che non andiamo in cerca di sistemi scolastici, ma di pensiero vivo, personale — anche in forma di spunto, d'ispirazione iniziale, — il poeta del *Giorno* e delle *Odi* conta piú di molti trattatisti di politica, che infatti passiamo sotto silenzio. Egli ci rappresenta con la sua poesia civile la nuova coscienza politica nella sua profonda ispirazione morale.

Anche il Parini conosce l'avversione, il disprezzo per la vecchia politica, per la ragion di stato tradizionale, che nell'oscurità tesse le trame in cui imprigiona il destino dei popoli, e riesce poi in fatto al vantaggio degli intriganti e degli speculatori. Fra i consigli bassamente pratici che il poeta si fa dare nell'ode *La caduta* dal viandante accorso a rialzarlo, — consigli alla fine sdegnosamente respinti, — dopo quello d'ingraziarsi i grandi, c'è anche quello di far fortuna in politica:

O, se tu sai, piú astuto
i cupi sentier trova,
colà dove nel muto
aere il destin de' popoli si cova;

E fingendo nova esca
al pubblico guadagno,
l'onda sommovi, e pesca
insidïoso nel turbato stagno.

Anche il Parini non è contento della giurisprudenza tradizionale, tuttora regnante, che nel corso dei secoli passati ha accumulato sottigliezze e tenebre intorno ai dettami semplici, originali della giustizia, conformi ai doveri, ma anche ai diritti dell'uomo:

Sovra salde colonne antica mole
sorge augusta e superba,
sacra a colei che dell'umana prole,
frenando, i dritti serba.
Ivi la dea s'asside,
custodendo del vero il puro foco;
ivi breve sul marmo in alto loco
il suo volere incide:
e già da quello stile aureo, sincero,
apprendea la giustizia il mondo intero.

Ma d'ignari cultor turbe nemiche
con temerario piede
osaro entrar nelle campagne apriche
ove il gran tempio siede;
e la serena spiaggia
occuparon cosí di spini e bronchi,
che fra i rami intricati e i folti tronchi
appena il Sol vi raggia;
e l'aere inerte per le fronde crebre
v'alza dense all'intorno atre tenèbre.

(*La laurea*).

Anche il Parini considera la giustizia penale del suo tempo come crudele ed iniqua, soprattutto perché colpisce con ogni durezza i miseri spinti dal bisogno, « tiranno signore dei miseri mortali », a violare le leggi; ed invoca al tempo stesso mitezza maggiore nella repressione e un'opera preventiva di soccorso, trovandone l'esempio nel magistrato svizzero Wirtz, a cui l'ode *Il bisogno* è dedicata:

Ahi! l'infelice allora
i comun patti rompe:
ogni confine ignora;
ne' beni altrui prorompe:
mangia i rapiti pani
con sanguinose mani.

Ma quali odo lamenti
e stridor di catene;
e ingegnosi strumenti
veggo d'atroci pene
là per quegli antri oscuri
cinti d'orridi muri?

Colà Giustizia armata
tien giudizi funesti,
sulla turba affannata
che tu persuadesti
a romper gli altrui dritti,
o padre di delitti.

. . . .

Ma quale a tai parole
giudice si commuove?
Qual dell'umana prole
a pietade si move?
Tu, Wirtz, uom saggio e giusto,
ne dài l'esempio augusto:

Tu, cui sí spesso vinse
dolor degli infelici
che il Bisogno sospinse
a por le rapitrici
mani nell'altrui parte
o per forza o per arte:

E il carcere temuto
lor lieto spalancasti;
e, dando oro ed aiuto,
generoso insegnasti
come senza le pene
il fallo si previene.

Sono strofe non meno «sovversive» che i capitoli di *Dei delitti e delle pene.*

Ideale di vita civile del Parini è quello di una città che viva di una attività economica sana e prosperosa, sgombra della miseria e dell'ozio, in un regime di libertà temperata e di autonomie locali. È l'ideale espresso nell'apostrofe a Vicenza dell'ode *La magistratura*:

Il verde piano e il monte,
onde sí ricca sei, caccian la infame
necessità, che brame
cova malvage sotto al tetro fronte
mentre tu l'arti opponi
a l'ozio vil, corrompitor de' buoni.

E lungi da feroce
licenza e in un da servitude abbietta,
ne vai per la diletta
strada di libertà dietro a la voce,
onde tu stessa reggi,
de' bei costumi tuoi, delle tue leggi.

Ideale in cui alle nuove ispirazioni si mescolano tratti idilliaci e tradizionalistici.

Cosí pure nel sermone *Sopra la guerra* (p. 427) il pacifismo settecentesco [1], il nuovo valore attribuito all'attività e alla prosperità economica, si mescolano col tradizionale vagheggiamento poetico delle età primitive:

Tempo già fu che i mari, i fiumi e l'alpi
ponean confine ai regni, e non l'immensa
avidità che ognor piú alto agogna.
Ciascun signore allor nelle sue terre
vivea contento del primier domino
che a lui natura o altrui piacer donava;
vie piú che d'oro e di purpuree vesti,
ricco del cor dei sudditi beati.
I campi eran sua cura e l'utili arti
e 'l commercio e gli studii a Palla amici,
onde fiorendo ogni città sorgea
piú ricca e bella, e le frequenti vie
di popolo infinito adorna e piena.

Se lo spunto poetico è quello della solita esaltazione dell'età dell'oro, la rappresentazione di questa contiene una diversità fondamentale dovuta alle nuove tendenze: v'è, sí, la modestia dei costumi e dei desideri, ma vi sono anche, oltre i campi e la vita campestre, le arti utili e gli studi, e perfino il commercio, che

[1] Sul pacifismo del Parini si veda il citato (p. 22) studio di G. NATALI, *La guerra e la pace nel pensiero italiano del secolo XVIII*.

invece in quelle pitture tradizionali era ignorato o esplicitamente detestato, come fonte di cupidige e di turbamenti; e non ci si presentano già boschi e capanne, ma città ricche e belle. Abbiamo, insomma, una proiezione nel mondo mitico primitivo dell'ideale settecentesco di vita placida e florida, di attività economica quale valore principale che lo stato deve tutelare e promuovere.

La guerra in quel periodo era puramente difensiva:

> Che se talora ambizïoso spirto
> di por tentava a l'altrui patria il freno,
> e regnar sopra gli altri, incontanente
> qual dall'aratro e qual da le officine
> balzar vedeasi; e, tra lor fatto un nodo
> che indissolubil fé stringea per sempre,
> s'avventavan feroci, e dell'ingiusto
> assalitor le forze ivan disperse
> in un momento. Allor l'amica pace,
> qual dopo lieve nuvoletto estivo
> fa il ciel sereno, sopra lor ridea.

Ma poi le guerre divennero offensive, di conquista: la distruzione dell'umanità fu elevata a scienza proclamata necessario espediente di ragion di stato, e serví all'ambizione sfruttatrice de' mali altrui:

> ..... venne a turbar sí bel riposo
> mostro infernal che di superbia nacque.
> Per lui prima divenne arte e scïenza
> dar morte all'uomo e la piú nobil vita
> sprezzar ridendo. Origine celeste
> ei finger seppe; e per le aurate corti
> sapienti adulatori a sue menzogne
> accrebber fede, allor che l'empia guerra
> chiamâr consiglio dell'eterna Mente,
> e dir fûr osi che senz'essa i poli
> mal reggerebbon l'insoffribil peso
> di tante genti, a cui d'alloggio e pasco
> saria scarsa la terra.....
> ..... Intanto il crudo mostro,
> ognor crescendo, ognor piú accorto finse
> nomi e sembianze; e lui ragion chiamaro
> le ambizïose menti a cui sol piacque
> sopra le altrui rovine erger se stesse.

I re, spingendo i sudditi al macello, violarono il patto originario, con cui avevano ricevuto il potere dai popoli:

..... i regi a certa morte
spinser per forza incontro all'armi e al foco
i miseri soggetti, i quai lo scetro
dato avean loro per salvar se stessi
dell'esterno furore, e aver secure
all'ombra d'un signor vita e ricchezze.

Si alterarono le tavole dei valori morali, con un falso concetto di valore e di onore:

Fu poi detto valor fra i giovenili
audaci spirti, a cui fa spesso inganno
l'ombra falsa d'onor; ché non del tòrre
l'oro e le vite altrui virtú s'appoggia,
ma sí ben nel versar fiumi di sangue
per la sua patria; e asecurar con una
mille di cittadin preziose vite,
ch'esser den solo della patria a un figlio
cara gemma e tesoro.

Si creò l'anarchia internazionale, sovvertendo l'ordine di natura:

..... in van Natura
di monti inaccessibili rinchiuse
i popol varii, e sciolse i regii fiumi
a divider gli stati. Innanzi a lei [la guerra]
tutto s'aperse; e ponderoso e curvo
dalle antiche sue sedi il santo Dio
Termin levossi:

ordine ampiamente sovvertito già per il fatto della guerra fra gli uomini:

..... ove il leon non pugna
contro il leone, e contro al tigre il tigre,
pugna l'uom contra l'uomo, e a morte il cerca.

In nome della religione si condussero guerre distruggitrici, furono rovesciati imperi legittimi oltre Oceano; rese deserte di abi-

tatori le contrade dei guerreggianti e quelle dei guerreggiati. La ragion e la filosofia, esaminando « su giusta lancie » « il valor delle mondane cose », pronunciano la condanna della guerra; condanna che si spera abbia il suo effetto in questo « secol felice », che vede il governo di una Maria Teresa,

a cui le saggie voglie
solo il Ciel detta al comun ben rivolte.

Al pacifismo manifestato dal Parini qui ed altrove (si vedano l'ode *La vita rustica* o il sonetto *Mali cagionati all'Europa dalle conquiste*) non contraddicono i tratti satirici nel *Mattino* e nella *Notte* contro l'imbelle « giovin signore », confrontato con i suoi avi bellicosi. Con essi il Parini intende censurare la poltroneria della nobiltà del suo tempo. Del resto il Parini ammette, come s'è visto, la guerra di difesa, e l'esalta anche nell'ode *L'educazione,* ma accoppiando subito al motivo guerresco l'umanitario:

Tu per la Grecia prode
di ferro arma le mani;
qua volgi, qua l'ardire
delle magnanim'ire.

Ma l'altro dolce senso
onde ad amar ti pieghi,
fra lo stuol d'armi denso
venga, e pietà non nieghi
al debole che cade
e a te grida pietade.

In pieno accordo con l'illuminismo settecentesco, il Parini fa capo alla ragione ed alla filosofia come alle forze legittime e supreme, che debbono reggere la vita sociale per il bene comune; e in tanto esalta i sovrani in quanto li spera seguaci ed esecutori dei dettami razionali ed umani. Il sermone pariniano contro la guerra, artisticamente assai mediocre, dal punto di vista del pensiero ci offre un compendio dei temi della nuova politica. Ma non solo in esso il Parini si muove in pieno entro l'orbita del filoso-

fismo enciclopedistico. Egli, che l'educazione vuol regolata dalla ragione, —

> Perché sí ardenti affetti
> nel core il Ciel ti pose?
> Questi a Ragion commenti;
> e tu vedrai gran cose:
> quindi l'alta rettrice
> somma virtude elice
>
> (*L'educazione*).

— rappresenta in pretto stile settecentesco il Medioevo, e precisamente il tempo di Dante, come un'epoca di « quasi comune barbarie » (per il secolo xiv neppure Voltaire avrebbe detto tanto). È quello per lui un periodo in cui dominarono opinioni e pratiche superstiziose. La teologia era quasi la sola scienza, ma essa stessa non consisteva che « in vane controversie di parole, in cui le ostinate fazioni scolastiche procuravan di spiegare con la dottrina di Platone o di Aristotele i misteri della cristiana religione » (*Dei principî delle belle lettere,* p. II, c. 4; p. 813). Le forze oscurantistiche, però, non sono completamente domate neppure oggi, e il Parini le combatte nel presente oltreché nel passato. Cosí, nell'ode sull'*Innesto del vaiuolo* viene attaccata

> La superstizïon, del ver nemica,
> e l'ostinata folle scola antica.

E tutta l'ode *L'Impostura* è un monumento di spirito enciclopedistico. Mentre nel passato si additano fondatori di religioni e d'imperi come strumenti e profittatori dell'impostura (Numa con i suoi riti, Alessandro Magno che si fa divinizzare, Maometto, « l'arabo profeta », che dai doni di quella fu sollevato « a sí gran mèta »), la medesima viene rappresentata come quella per cui tuttora il merito e la virtú sono oppressi, mantenute la mendicità e le vergogne « della nuda umanitate », che essa tiene celate ai governanti con la sua adulazione. E l'ode termina con la esaltazione della Verità:

Verità, mio solo nume,
che m'accenni con la mano
e m'inviti al latte schietto
ch'ognor bevvi al tuo bel petto

Deh perdona! Errai seguendo
troppo il fervido pensiere.
I tuoi rai del mostro orrendo
scopron or le zanne fiere.
Tu per sempre a lui mi togli;
e me nudo nuda accogli.

E questa verità non è altro che la Ragione settecentesca.

Non fanno vero contrasto con questo spirito enciclopedistico del Parini le riserve da lui mosse alle tendenze antireligiose dei « novi sofi », i quali scherniscono le credenze religiose e il freno ritenuto solo adatto da « i creduli maggiori » a governare la società (*Mezzogiorno*, vv. 964 ss.). Non fanno vero contrasto, perché non è tanto l'esaltazione della religione — in contrapposto alla ragione — come forza sociale il motivo del Parini, quanto l'attacco al ripugnante egoismo di classe col quale la nobiltà satireggiata dal Parini intende riserbare per sé i lumi della ragione, mantenendo il volgo obbediente entro i legami tradizionali:

Chi por freno oserà d'almo Signore
a la mente od al cor? Paventi il vulgo
oltre natura; il debole Prudente
rispetti il vulgo: e quei, cui dona il vulgo
titol di Saggio, mediti romito
il ver celato e alfin cada adorando
la sacra nebbia che lo avvolge intorno.
Ma il mio signor com'aquila sublime,
dietro ai Sofi novelli il volo spieghi.

Insomma, è la religione adoperata dagli increduli come *instrumentum regni* che il Parini qui attacca. E il senso rivoluzionario di questo spunto apparentemente reazionario è chiarito e ribadito dall'ironica raccomandazione al « giovin signore » (vv. 993 ss.) di guardarsi dal « tossico mortale » della dottrina che tutti gli uomi-

ni sono uguali, contenuta nei volumi dei nuovi filosofi. Ironia che si fa sanguinosa, quando egli mette tra i « folli sogni d'infermo » l'obbligo della pietà e del rispetto da parte delle classi superiori verso quelle inferiori. La nobiltà, viene a dire il Parini, vorrebbe prendere dalle nuove dottrine solo quel che le fa comodo, quel che indulge alla sua vita di piaceri:

Sol ne apprendi
quel che la dolce voluttà rinfranca,
quel che scioglie i desiri, e quel che nutre
la libertà magnanima.

Cosí poco piú sotto (vv. 986-987) non sono propriamente le nuove scienze matematiche e fisiche a venir derise dal Parini quando egli rappresenta la dama che parla del « calcolo e la massa e l'inversa ragion », quanto il dilettantismo futile della nobiltà. Strettamente analoga (vv. 660 ss.) è la canzonatura del fanatismo con cui si parla del commercio, e la contrapposizione a questo dei prodotti del suolo italiano (« La plebe... si nutra e vesta Delle fatiche sue »: i nobili cercano il prodotto « a cui le miglia Pregio acquistino e l'oro »), con il seguente confronto con Sibari, che disdegnò l'agricoltura per il commercio e per i prodotti voluttuosi. Cosí abbiamo visto come gli spunti apparentemente bellicosi abbiano semplice significato di satira della nobiltà odierna.

Tuttavia non potrà negarsi che i ripetuti accenni all'esaltazione delle virtú passate (si veda specialmente *Mattino*, vv. 295 ss.: « la rimbambita Fé, la Pudicizia », ecc.; e la rivendicazione del matrimonio di fronte al cicisbeismo nel poemetto, *passim*) in contrapposto del vivere odierno, — si tratti pure del vivere nobiliare, — contengano un germe di opposizione, inavvertita probabilmente dall'autore, a quello stesso spirito filosofistico e innovatore di cui pure egli era ripieno. Ciò tanto piú in quanto la nobiltà da lui satireggiata era, se non come classe, in parecchi dei suoi membri e fra i piú cospicui, la principale fautrice delle idee nuove. Non si tratta però, neanche in questi spunti, di una pura e

semplice reazione al filosofismo, di un puro e semplice ritorno all'antico. Si tratta di un'esaltazione dell'austerità, della serietà della vita che prepara il concetto rivoluzionario, giacobino, della « virtú », in contrapposto alla mollezza ed al vizio delle classi superiori da abbattere. Cosí come il biasimo alle mode francesi e alla trascuranza dell'idioma italiano (*Mattino*, vv. 184 ss., 530 ss.; *La Notte*, vv. 546-548) sono spunti di una riscossa della coscienza patriottica.

Precisamente la contrapposizione cruda delle classi sociali, la rivendicazione del valore superiore del popolo che lavora e stenta e mantiene le virtú della vita familiare, di contro agli ozi infecondi e indecenti delle classi superiori, è il motivo che conduce la « politica » o la « sociologia » pariniana al di là dello spirito enciclopedistico e razionalistico, fin sulla soglia della Rivoluzione; ed anzi oltre di questa, fino alla lotta di classe dei secoli XIX e XX. Per il Parini, infatti, non si tratta solo di rivendicare di fronte alla nobiltà il principio del valore personale, dipendente dalle opere e dalle virtú individuali:

Dall'alma origin solo
han le lodevoli opre.
Mal giova illustre sangue,
ad animo che langue.
. . . .
Altri le altere cune
lascia, o garzon, che pregi.
Le superbe fortune,
del vile anco son fregi.
Chi de la gloria è vago
sol di virtú sia pago.

(*L'educazione*).

Già questa rivendicazione assume carattere piuttosto acre nei rispetti della classe nobiliare, poiché non si limita a constatare le virtú dei plebei, ma vi accoppia il dispregio di una gran parte degli aristocratici. E quel che negli ammonimenti di Chirone ad Achille è semplice affermazione di principio (l'« illustre sangue »

non giovevole « a spirito che langue ») si trasforma in rappresentazione concreta dell'inferiorità morale, dell'inutilità sociale della nobiltà nei satirici quadri e nelle vigorose puntate del *Giorno*. Cosí il *Dialogo della Nobiltà* ci descrive una gran parte della nobiltà come « ignorante, stupida, prepotente, avara, bugiarda, accidiosa, ingrata, vendicativa »; e addita nella plebe all'incontro « tante persone letterate, valorose, intraprendenti, liberali, gentili, magnanime e dabbene » (p. 721); nega che ai nobili sia dovuto alcuno dei fondamenti ed avanzamenti dell'umanità nel vivere civile o grandi utilità della patria; e, attraverso una rappresentazione delle loro attività passate, conclude che i fondatori della nobiltà furono usurpatori, sgherri, masnadieri, violatori, sicari (si ammette tuttavia che ci siano stati anche fra i nobili dei savi, giusti, umani, magnanimi, ma non furono registrati con le loro gesta nelle genealogie appunto per queste loro virtú) (p. 723 s.). Ecco che se ne va all'aria anche quel tanto di lode che nel poemetto era dato alla nobiltà antica per meglio far arrossire quella moderna. Ma quel che piú conta sono le contrapposizioni fra il tenor di vita miserabile, le sorti disgraziate dei plebei, e la mollezza voluttuosa ed ignara della nobiltà: contrapposizioni in cui il primo termine ci presenta ben poche tracce dell'idilliaca, arcadica esaltazione della vita semplice, campagnuola, che pure troviamo altrove (*La vita rustica*) nel Parini. Il *Mattino* ci descrive come l'« umile vulgo » dei contadini e degli artigiani si levi di buon'ora per recarsi al lavoro, dopo essersi sfamato la sera avanti « a parca mensa » e aver dormito « in male agiate piume »; mentre la « celeste prole » nobiliare ha protratto la serata con « le canore scene E il patetico gioco », per consumare poi un lauto, raffinato banchetto, e alfine chiudere gli occhi su « le morbide coltríci », al canto del gallo, « che li suole aprire altrui » (vv. 33-89). La plebe mangia sotto il vile, irresistibile stimolo del bisogno, la nobiltà per piacere, è detto nel *Mezzogiorno*: divisione d'istinti e di sorti che si estenda a tutta la vita, e segna il vero distacco tra plebe e nobiltà, come spiega l'apologo del Piacere immediatamente se-

guente. Da una parte coloro che sudano curvi sul duro lavoro, sotto il pungolo del bisogno e dell'inopia, e con la loro fatica apprestano non per sé i prodotti rari, le squisitezze della vita; dall'altra i privilegiati, i fortunati, che godono di queste squisitezze apprestate per loro dalla plebe. Pochi predicatori socialisti hanno raggiunto l'eloquenza sovversiva, — pur nella finitezza estrema dell'immagine e del verso, — di questo apologo pariniano, che era stato preceduto nel *Mattino* (v. 37 ss.) da una piú sbrigativa, ma non meno cruda, rappresentazione di contadini e artigiani che lavorano a pro delle ricchezze e degli agi delle classi superiori. E le misere plebi neppure possono sempre contare sopra il vitto necessario, prodotto con tanti stenti. Nel sonetto *Per san Girolamo Miani* (p. 390) si descrivono le dolenti turbe costrette dalla povertà ad errar lontane dal natío soggiorno e a cercar pane, con vilipendio dell'umana dignità (« per somma dell'uomo ingiuria e scorno »). Piú sconvolgente visione ancora quella del *Mezzogiorno* (v. 1057 ss.) della « tumultuosa, ignuda, atroce folla » di affamati, di storpi, di morenti, che si agglomera innanzi alla porta del ricco sedente al banchetto meridiano, e a cui non rimane se non aspirare da lontano « per le aperte nari » gli effluvi « del divin pranzo »

che favorevol aura a voi conduce.

E non solo le classi inferiori sudano e stentano per gli ozi e gli agi delle superiori; ma queste (*La salubrità dell'aria*) mettono in pericolo la stessa salute fisica del popolo con la coltura a prati e le relative acque stagnanti perché possano aver pascolo le coppie di cavalli, le

ambizïose mute,
che poi con crudo fasto
calchin per l'ampie strade
il popolo che cade.

Rappresentazione che richiama il sanguinoso finale del *Mattino*, ove si avverte il volgo di trarsi in fretta da parte innanzi al cocchio del signore, se non vuole esserne schiacciato:

Apriti, o vulgo,
e cedi il passo al trono ove s'asside
il mio Signore; ahi te meschino s'ei perde
un sol per te de' prezïosi istanti!
Temi 'l non mai da legge o verga o fune
domabile cocchier; temi le rote,
che già piú volte le tue membra in giro
avvolser seco, e del tuo impuro sangue
corser macchiate, e il suol di lunga striscia,
spettacol miserabile! segnaro.

Mentre il Parini valica i confini del riformismo politico settecentesco col suo sentimento di giustizia sociale, con la sua contrapposizione di classi, l'Alfieri passa oltre a quello, si può dire, senza neppure entrarvi, in forza del suo prepotente individualismo. Schiettamente, radicalmente individualistico era per verità tutto il pensiero politico del riformismo settecentesco: ma in maniera assai diversa. Il riformismo settecentesco mirava all'utilità, al benessere dell'uomo, e cercava di realizzarli nella vita associata con un individualismo utilitario e sociale (non sembri assurdo questo accoppiamento: individualismo sociale, come di termini antitetici. L'antitesi, — che naturalmente anch'essa non esclude la sintesi imposta dalle necessità di vita, — non è propriamente fra individuo e società, ma fra individuo e Stato: la società è composta di individui, è intessuta di bisogni, di interessi, di sentimenti individuali, e come tale si contrappone essa medesima allo stato, nel senso di governo, anziché identificarsi con quello). L'individualismo dell'Alfieri è un individualismo idealistico, che ha radice nel bisogno di affermazione del proprio io. Perciò, mentre il primo fa capo al concetto di utilità sociale, il secondo fa capo a quello di libertà politica. Neppure la libertà politica era ignota al riformismo settecentesco; ma non vi acquistava rilievo

netto, e tanto meno preponderanza, centralità. Era piuttosto un limite dell'ingerenza governativa, una conseguenza naturale dell'utilitarismo, un sottinteso della ragione. La politica del Settecento ha una tendenza, vedemmo, « apolitica », e in questo apoliticismo trova una delle sue caratteristiche. Essa postula un governo illuminato come strumento del proprio riformismo, del benessere individuale-sociale, piuttosto che formulare direttamente e principalmente il problema politico dei diritti dell'individuo e del popolo nella cosa pubblica e occuparsi sistematicamente della costituzione di questa. Ciò vale non solo per i pensatori italiani del Settecento da noi fin qui esaminati, ma in gran parte anche per quelli francesi. Il *Contrat social* del Rousseau è la maggiore eccezione; ma esso sembra aver avuto per questa parte (cioè per il problema costituzionale) poca influenza nella stessa Francia prima della rivoluzione o dei tempi immediatamente antecedenti ad essa [1], e certamente ne ebbe ancor meno in Italia.

Non ne ebbe ad ogni modo nessuna sul liberalismo radicale dell'Alfieri. « Alcune altre sue opere politiche, come il *Contratto sociale*, io non le intendeva, e perciò le lasciai » (*Vita*, epoca III, c. 7; I, p. 69). Nella stessa *Vita* (ivi, c. 12; p. 93) dice che pochi libri aveva potuto leggere di lui, e vi aveva trovato affettazioni e stento: giudizio pronunciato già immediatamente prima del passo antecedente, relativamente alla *Nouvelle Héloïse*. L'Alfieri, come non è partito da considerazioni di utilità e dall'osservazione della vita sociale contemporanea, cosí non ha mai pensato a speculare sull'origine delle società e dei governi. Il primo punto di partenza del suo atteggiamento politico è un fortissimo idealismo, che gli fa rivendicare intransigentemente il « dover essere » di fronte alla realtà. Egli parla dei moti d'indignazione e di rabbia che nella giovinezza « si andavano in me ogni giorno afforzando e moltiplicando alla vista di quelle tante e poi tante diverse cose che non istanno come dovrebbero stare, e che essendo false si usurpano pure la fama e la faccia di vere » (*Vita*, epoca III, c. 8; I, p. 73).

[1] Cfr. Mornet, *op. cit.* (p. 63), p. 95 s.

Sete di verità e di giustizia, e insieme di grandezza; onde l'entusiasmo per Plutarco, la rabbia di vedersi nato in paesi e in tempi in cui non si poteva fare nulla di grande (*Vita,* epoca III, c. 7; I, p. 69), mentre egli ammirava « tanti generosi tratti di storia antica », « imprese alte e memorabili » dette dai moderni pazzie (*Del Principe e delle Lettere,* l. I, c. 8; X, pp. 11-12). Perciò egli assegnava a « le sane e vere lettere » il còmpito d'ingrandire le idee, riempir di entusiasmo, ispirare « un bollente amore di gloria verace » (ivi, l. I, c. 3; p. 7). L'azione grande per la sua grandezza e bellezza, il sublime per il sublime erano l'ideale dell'Alfieri, al di là del contenuto e dello scopo degli atti specifici: e questa teoria egli formula espressamente in *Del Principe e delle Lettere* (l. III, c. 5) a proposito dei santi cristiani e cattolici, di cui si ha il torto secondo lui di ignorare o trascurare la grandezza. Era, in fondo, questa smania dell'eroico, questa aspirazione del sublime che gli faceva parlare con disdegno de « i piú leggiadri » fra i moderni scrittori, per aver essi rivolto la leggiadria del loro stile non contro i principi, ma contro i santi e i preti. Questi scrittori, egli continua, hanno messo in ridicolo la religione piuttosto che il principato, perché quella era indifesa (affermazione arbitraria dell'Alfieri) e questo armato. « Viltà è questa, viltà inescusabile » (ivi, p. 86 s.).

All'assolutismo illuminato — che, se non è proprio l'ideale politico del filosofismo, come troppo facilmente si ripete, rappresenta almeno uno strumento da esso di fatto accettato, — l'Alfieri volta dunque risolutamente il tergo. I principi, è detto nel medesimo passo, hanno fatto e fanno assai piú male che i santi e i preti. Il credere in Dio giova e non nuoce; il credere nel principe nuoce ai popoli e agli individui. Nucleo del pensiero, del sentimento politico alfieriano è la libertà individuale, quella che gli « uomini veri » chiamano « di vita parte » (sonetto introduttivo a *Della Tirannide*). Coloro che della libertà non godono e non ne sentono la mancanza, coloro che non conoscono i diritti dell'uomo e non esercitano le facoltà umane, usurpano il nome di uomini: essi

non sono che « turpissimi armenti » (*Della Tirannide*, l. II, c. 3; X, p. 180). È celebre la confessione da lui fatta nella *Vita* che tra i suoi sentimenti predominava « una profonda ferocissima rabbia ed abborrimento contra ogni qualsivoglia tirannide » (epoca IV, c. 1. I, p. 131). Egli non volle vedere Caterina II a Pietroburgo per « odio purissimo della tirannide in astratto », anche se nel caso specifico l'avversione era accresciuta dal fatto che si trattava di persona rea di aver fatto uccidere il marito (*Vita*, epoca III, c. 9; I, p. 77). E precisamente egli odia la tirannide perché « i pessimi governi » trascurano e soffocano le virtú dei temperamenti individuali. Del che aveva sperimentato l'effetto su se stesso: poiché in un breve ritorno in Piemonte, trovandosi coi « barbassori » governanti, stava piuttosto in atteggiamento di liberto che d'uomo libero (*Vita*, epoca IV, c. 13; I, p. 192).

Che cosa intende l'Alfieri per tirannide? Non occorre ricordare che i governi tirannici erano riprovati dagli scrittori settecenteschi, o per meglio dire erano stati riprovati sempre dagli scrittori politici anche piú ortodossi. Ma già dalle citazioni che abbiamo fatto s'intravede quale ampio concetto, diverso dal comune della sua età, avesse l'Alfieri della tirannide. Lo ha spiegato con molta precisione egli stesso nei due primi capitoli del suo trattato intitolato appunto cosí, trattato che è del 1777. Tiranno va detto non soltanto chi ha una facoltà illimitata di nuocere, anche se non ne abusa; ma altresí tirannico è qualsiasi governo nel quale chi è preposto all'esecuzione delle leggi può farle, distruggerle, sospenderle, sia poi il governante ereditario o elettivo, uno o piú, legittimo od usurpatore (l. I, c. 2). Tirannide è anche quando i legislatori sono essi medesimi gli esecutori delle leggi, o quando i detti esecutori non devono renderne conto (ivi). E con questi concetti in mano egli identifica monarchia e tirannide. Non è soltanto nelle tragedie ch'egli fa chiamare da Giocasta « il fero trono »

un'ingiustizia antica
ognor sofferta, e piú aborrita ognora,

e fa definire da Polinice il regnare come il far legge d'ogni propria voglia, il farsi pari ai Numi (*Polinice,* a. II, sc. 4). Le tirate delle tragedie corrispondono abbastanza esattamente [1] al pensiero alfieriano, per quanto si può parlare di un pensiero riflesso riguardo a un cosí bollente effonditore dei proprî sentimenti nella loro spontaneità originaria. Non manca tuttavia di un certo vigore logico quel che egli dice nel secondo capitolo di *Della Tirannide*: la monarchia è tirannide, se le leggi non hanno forza per se stesse, indipendentemente dalla volontà del monarca; se hanno questa forza, allora non è piú monarchia, cioè governo di un solo. Principe, insomma, è per l'Alfieri uguale a tiranno: è rilevato espressamente in *Della Tirannide* (l. I, c. 1) come la definizione del primo, data in *Del Principe e delle Lettere* (l. I, c. 2), sia uguale a quella del secondo. Egli fa applicazione di questo principio nella *Vita* (epoca IV, c. 6; I, p. 159) chiamando tirannide la monarchia sabauda e quella francese di avanti la Rivoluzione.

L'effetto generale della tirannide — o della monarchia — per l'Alfieri è che « sotto all'assoluto governo di un solo ogni cosa debb'essere indispensabilmente sconvolta e viziosa » (*Della Tirannide,* l. I, c. 5; X, p. 134). L'individualismo morale alfieriano va diritto alle conseguenze etiche di un regime privo di libertà. Gli stessi sentimenti, le stesse forze morali subiscono, in un simile regime, un capovolgimento, una trasformazione totale, che è una totale corruzione. « L'amor di se stesso nella tirannide non è già l'amore dei proprî diritti, né della propria gloria, né del proprio onore; ma è semplicemente l'amor della vita animale » (*Della Tirannide,* l. I, c. 15; X, pp. 174-175). L'ambizione, che è lo stimolo a farsi maggiori degli altri e di se stessi, « produce del pari e le piú gloriose, e le piú abbominevoli imprese »: sotto la tirannide si verifica il secondo caso, perché l'ambizione trova impediti tutti i fini virtuosi e sublimi (ivi, l. I, c. 5; X, p. 132). Nonostante ogni differenza fra lo spirito dell'Alfieri e quello del rifor-

[1] E cioè piú di quel che sembrasse al Gobetti, *op. cit.*, p. 239 ss.

mismo settecentesco, occorre qui ricordare come nel Filangieri (sopra, p. 59) abbiamo trovato espressi concetti perfettamente analoghi circa il differente atteggiarsi dell'amor proprio sotto i governi dispotici e in quelli liberi. La tirannide, che in Asia fece l'uomo meno che uomo, estirpata dalla Grecia, fece i Greci pari ai Numi, il primo popolo della terra (*Timoleone*, a. III, sc. 4). Sempre per questo suo individualismo morale, la critica alfieriana s'interessa a rilevare i mali effetti della tirannide sul tiranno medesimo: quali che siano le intenzioni sue originarie, il tiranno, o re, diviene nemico della virtú, grave a sé ed agli altri,

di mercar laude
avido ognor, ma convinto in te stesso
che esecrazion sol merti,

sempre pieno di sospetti e paura, sempre assetato d'oro e di sangue, privo di amici e di parenti,

a infami schiavi
non libero signor; primo di tutti,
e minor di ciascuno.
(*Timoleone*, a. III, sc. 4).

Soprattutto, egli è schiavo della ragion di stato, che adultera in lui i sentimenti piú naturali, piú fondamentali dell'umanità. Cosí Emone dice al padre Creonte:

Tutto sei re: tuo figlio
non puoi tu amare, a tirannia sostegno
cerchi, non altro.
(*Antigone*, a. IV, sc. 2).

Agli occhi dell'Alfieri non vi sono giustificazioni alla tirannide in artifici giuridici, in vantaggi pratici. Invano Timofane, il tiranno di Corinto, adduce nel *Timoleone* che egli ha avuto il suo potere dai piú, che è stato creato in forza di una legge (a. II, sc. 3); invano adduce l'esempio di Licurgo che per far servire il

suo potere al bene comune dovette farsi tiranno, ed enuncia un aforisma che ha dietro a sé tutta una storia dottrinale:

> Ah! sola
> può la forza al ben far l'uom guasto trarre
> (a. I, sc. 1).

Invano egli fa il ragionamento (anche questo non meno tradizionale nel pensiero politico) che, se l'unico reggitore è ottimo, ottimo sarà anche il suo governo, ed enumera tutti i vantaggi di un principe saggio, anche se malamente asceso al trono: buone leggi, sicurezza e tranquillità interna, energia e rapidità di azione, forza e grandezza dello Stato. Timoleone risponde con quel confronto che abbiamo già riportato fra l'Asia e la Grecia, sostenendo l'effetto morale disastroso prodotto dall'assolutismo sul carattere morale (a. III, sc. 4), sulla « pianta uomo », per servirci di un'altra espressione alfieriana. Può il sovrano assoluto aver buona intenzione, buona indole, far piú bene che male (come Carlo Emanuele III e Vittorio Amedeo III in Piemonte); « con tutto ciò quando si pensa e vivamente si sente che il loro giovare o nuocere vengono dal loro assoluto volere, bisogna fremere, e fuggire » (*Vita*, epoca IV, c. 13; I, p. 191).

Non senza acutezza di osservazione, raggiunta attraverso l'intensità medesima della sua passione libertaria, l'Alfieri afferma che la « tirannide » può cambiare forme col cambiare dei tempi, senza perdere la propria sostanza, che è quella dell'arbitrio: « In questo mansuetissimo secolo, cotanto si è assottigliata l'arte del tiranneggiare, ed ella (come ho dimostrato nel primo libro) si appoggia su tante e cosí ben velate e varie e saldissime basi, che non eccedendo i tiranni, o rarissimamente eccedendo i modi coll'universale, e non gli eccedendo quasiché mai co' privati, se non sotto un qualche velo di apparente legalità, la tirannide si è come assicurata in eterno » (*Della Tirannide,* l. II, c. 7; X, pp. 189-190). A questo proposito egli osserva come il cambiamento lentissimo prodotto dai libri finisca per trasformare totalmente l'opinione; ma contempo-

raneamente si trasforma anche l'arte del comandare, e gli uomini rimangono sudditi ugualmente (*Del Principe e delle lettere,* l. I, c. 8; X, p. 13). È lo stesso assolutismo illuminato che qui l'Alfieri colpisce; ma la sua chiaroveggenza non è giunta a tanto da scorgere come in realtà la nuova « mansuetudine » minasse le basi della « tirannia » e preparasse, sia pure senza saperlo e volerlo, lo scoppio, di lí a qualche anno, della rivoluzione.

Quel che l'Alfieri pensa di talune categorie sociali e istituzioni dello stato è pure in stretta relazione con questo suo fanatismo tirannicida. All'esaltazione della plebe romana in confronto al patriziato oppressore e corruttore, fatta nella tragedia *Virginia,* corrisponde la svalutazione della nobiltà odierna, particolarmente bassa ai suoi occhi, perché, priva di forza, è stata ridotta nelle « moderne nostre tirannidi » a loro base e sostegno (*Della Tirannide,* l. I, c. 11; X, p. 161). La milizia perpetua, però, è divenuta parte piú integrante della tirannide che la nobiltà (ivi, p. 163). « La moderna milizia, colla sua perpetuità, annulla nelle moderne tirannidi l'apparenza stessa del viver civile; di libertà seppellisce il nome perfino; e l'uomo invilisce a tal segno, che cose politicamente virtuose, giuste, giovevoli, ed alte, non può egli né fare, né dire, né ascoltar, né pensare ». Essa è una « infame moltitudine di oziosi soldati, vili nell'obbedire, insolenti e feroci nell'eseguire, e sempre piú intrepidi contro alla patria che contro ai nemici » (*Della Tirannide,* l. I, c. 7; X, p. 141 s.). Questa avversione fierissima dell'Alfieri alla milizia non è — a differenza di altri scrittori settecenteschi — pacifismo. Ciò bene avvertí il Gobetti [1]; ma si deve però dar piú importanza di quel che egli non abbia dato a « i dilettanteschi pregiudizi di ripugnanza alla disciplina militare che si trovano qua e là nella *Vita* e nelle *Satire* ». Si tratta d'altro che di dilettantismo: si tratta del contrasto irriducibile che l'Alfieri sentiva fra quella disciplina e le sue tendenze quasi

[1] *Risorgimento senza eroi,* p. 213 s.

anarchiche di libertà individuale, il suo esasperato, intollerante senso di dignità umana.

Anche il contegno da tenere innanzi al monarca l'Alfieri lo considera innanzi tutto come problema individuale, di dignità personale. Non contaminarsi nei contatti di qualsiasi genere con il tiranno, ecco il primo precetto: vivere lontano, non solo da lui, ma dai suoi seguaci, e fin dal suolo e dall'aria che respira (*Della Tirannide,* l. II, c. 3). Dunque, astensione completa dalla vita politica: astensione che in nessun modo costituisce ai suoi occhi una colpa verso la patria. Non v'è patria per lui ove non è libertà. Questa idea non è espressa solo liricamente nelle tragedie:

V'ha patria, dove
sol Uno vuole, e l'obbediscon tutti?
(*Virginia,* a. III, sc. 2),

ma con piú meditato e ragionato pensiero è sviluppata nel trattato *Della Tirannide.* Non si può parlare di patria dove non c'è libertà e sicurezza; e non vi è nulla di onorevole nel difendere anche contro i nemici esterni un cosí fatto paese, perché il tiranno lo opprime piú che non farebbe il nemico (l. I, c. 7; X, p. 144).

L'Alfieri — che agli scrittori pensa soprattutto, non solo in *Del Principe e delle Lettere,* ma anche in *Della Tirannide,* — una sola possibilità positiva attribuisce al cittadino di liberi sensi sotto la tirannide: se, scrivendo per conto suo, « sublimi riuscissero gli scritti », li pubblichi affrontando ogni rischio per la gloria di giovare a tutti od ai piú (*Della Tirannide,* l. II, c. 3; X, p. 181). Con che si fa passaggio naturalmente dal « Come si possa vivere nella tirannide » (titolo del capitolo citato) al « Come si debba morire nella tirannide » (c. 4).

Però abbiamo visto già come ai libri un'influenza decisiva per l'abbattimento della tirannide l'Alfieri non l'attribuisca. Influiscono lentissimamente sulle opinioni; ma ciò produce una semplice trasformazione, per adattamento, nei modi della tirannide (sopra, p. 84). La soluzione da lui messa in bocca a Plinio nel

Panegirico a Traiano (*Opere*, X) — la libertà restituita dal monarca stesso, giovandosi del suo illimitato potere — rappresenta piuttosto un espediente oratorio che una concezione teorica o uno schietto impulso di sentimento alfieriano [1]. La crisi di passaggio dalla tirannide alla libertà per l'Alfieri è crisi rivoluzionaria. Essa avviene per effetto de « la universal volontà e opinione » (*Della Tirannide*, l. II, c. 8; X, p. 194); lo sprigionamento di questa volontà è concepito dall'Alfieri alquanto meccanicamente, come reazione agli eccessi del tiranno. Senza accorgersene, l'Alfieri abbandonava il suo criterio del valore supremo della libertà per se stessa, o almeno disperava che esso potesse aver valore decisivo per i piú; solo il contenuto materiale della tirannide, gli atti specificatamente oppressivi, potevano avere questo valore decisivo. Ciò, se non si accorda con la concezione ideale alfieriana della libertà, s'accorda invece con quella sua osservazione che la tirannide, quando sa operare cambiamenti di metodo corrispondenti al cangiar dell'opinione pubblica, si mantiene nonostante questi cambiamenti medesimi (sopra, p. 84 s.). Ma poiché questa capacità di adattamento egli sembra riconoscerla alla tirannide in genere — e in ogni caso a quelle del tempo suo, — non si vede donde l'Alfieri in pratica potesse trarre una speranza di rivoluzione. Il suo estremismo, la sua stessa concezione esclusivamente formale della tirannide e della libertà riuscivano a immobilizzare il processo storico. Comunque, l'Alfieri, — che non era certo un pensatore sistematico, — insiste sulla tesi che dall'eccesso della tirannide proviene la libertà, per rivoluzione (si potrebbe dir meglio: per rivolta), non per evoluzione. Il « tanto peggio, tanto meglio » è la sua professione esplicita. Il virtuoso cittadino, egli dice, deve desiderare questi eccessi, perché le mutazioni piú importanti non possono succedere senza danni: « a costo di molto pianto e di moltissimo sangue (e non altramente giammai) pas-

[1] Cfr. P. Gobetti, *op. cit.*, p. 208 s.

sano i popoli dal servire all'essere liberi, piú ancora, che dall'essere liberi al servire » (*Della Tirannide*, l. II, c. 8; X, p. 194) [1].

E, una volta abbattuta la tirannide, quale sarà il nuovo governo libero, su quali fondamenti riposerà, quali strutture ne assicureranno il funzionamento? Qui l'Alfieri diventa vago e si potrebbe dire svagato, quasi come chi tenti sottrarsi a quesiti che l'imbarazzano o non l'interessano. Egli, che tanta ingenua fiducia ha nelle sue opinioni, rimanda improvvisamente alle autorità, ai testi politici tradizionali da Platone in poi, per informarsi « circa alla meno viziosa forma dei governi ». Rimanda anche alle storie, e perfino allo studio dei diversi paesi in quello stesso secolo da lui tanto disprezzato, a fin di conoscere « la natura, l'indole, i costumi, e le passioni degli uomini » (ivi, p. 191). Lo scrittore, cosí assetato di verità e di perfezione assoluta, diventa all'improvviso pieno di accomodante relativismo, quanto e piú di quei filosofi del Settecento cosí poco stimati da lui. È impossibile stabilire, egli dice, nulla di perfetto e di inalterabile fra gli uomini, specialmente in un genere di cose che richiede continuamente sforzo e virtú. « Quegli ordini che convengono ad uno Stato, disconvengono spessissimo all'altro », quelli adatti al principio di un governo libero non convengono nel proseguimento, e via dicendo. Qualsiasi teorica repubblica dovrà essere adattata in pratica (ivi, p. 191 s.). Ove si rifletta a quel che s'è detto in principio sull'aspirazione dell'Alfieri all'azione eroica per sé, al sublime per il sublime, troveremo che non ha tutti i torti il Gobetti [2], a proposito di questo indifferentismo alfieriano verso la costruzione politica positiva, a parlare di un concetto della volontà in cui l'ideale sorge dall'azione, di rinunzia ad ogni certezza trascendente, e, insomma, di attivismo moderno. Senonché questa interpretazione

[1] S'ispira forse all'Alfieri il GORANI nelle *Ricerche sulla scienza de' governi* (II, c. 48), che sono del 1790, quando dice che nessun popolo ha ricuperato la sua libertà senza fiumi di lacrime e di sangue, e pure nessuno ha creduto di pagarla troppo cara (p. 267 dell'ed. francese del 1792).

[2] *Risorgimento senza eroi*, pp. 216-218.

non toglie il carattere di debolezza speculativa, di scarso senso politico concreto a un tale atteggiamento del pensiero alfieriano di fronte ai problemi effettivi; e getta piuttosto una dubbia luce sul valore intrinseco di quell'attivismo dal Gobetti esaltato.

Pure, l'Alfieri non vuol rimanere interamente negativo di fronte al còmpito della costruzione. Avendo dimostrato come è costituita una tirannia, egli dice che indirettamente è venuto a insegnare come potrebbe esser costituita una repubblica. Senonché questo parallelismo inverso è da lui stesso, senza che se ne accorga, revocato in dubbio, allorché soggiunge: « Ma quanto è necessario l'impeto, l'audacia, e (per cosí dire) una sacra rabbia, per disvelare, combattere e distruggere la tirannide, altrettanto è necessaria una sagace e spassionata prudenza, per riedificare su quelle rovine »; difficilmente gli stessi uomini saranno adatti alle due imprese (X, p. 193). Nonostante ogni prudenza, se la distruzione è stata violenta, radicale, bisognerebbe pure che anche la costruzione avvenisse secondo coerenti criteri di creazione organica totalmente nuova. Ma l'Alfieri non ha pensato, o almeno non ha affrontato questa ovvia obiezione; e la mediazione tra il rivoluzionarismo negativo e una costruzione positiva alfieriana manca. Accenni alla incompatibilità fra nobiltà ereditaria, e libera repubblica (*Della Tirannide*, l. I, c. 11), fra il lusso e la disparità eccessiva di beni, e la vera libertà politica (ivi, l. I, c. 13), non bastano lontanamente a riempire questo vuoto. Qualche cosa di piú abbiamo nell'affermazione che « le leggi, cioè gli scambievoli e solenni patti sociali, non debbono essere che il semplice prodotto della volontà dei piú; la quale si viene a raccogliere per via di legittimi eletti del popolo » (*Della Tirannide,* l. I, c. 2; X, p. 120).

Interessa invece rilevare come i vaghi spunti di sentimento patriottico, di politica nazionale, che abbiamo trovato in taluno degli scrittori precedenti accanto ai motivi fondamentali di riformismo umanitario, prendano una linea piú precisa, un suono assai piú risoluto nell'Alfieri, e si colleghino piú strettamente al

suo pensiero politico generale. La rivoluzione da tirannide a libertà, sua aspirazione politica suprema, l'Alfieri pensa che potrebbe avvenire in Italia piú facilmente che altrove. È l'idea espressa con calda eloquenza nella chiusa di *Del Principe e delle lettere*, chiusa che contiene pure la famosa profezia sull'unità d'Italia, da avverarsi mediante la riduzione a due soli regni e il loro rovesciamento per opera di una rivoluzione repubblicana. Il motivo per questa speranza patriottica non è semplicemente nel ricordo (che pure non manca) delle glorie antiche, delle successive missioni mondiali dell'Italia. Quel che fa impressione all'Alfieri, in perfetto accordo con il suo individualismo morale, è la constatazione da lui fatta che in Italia v'è maggiore copia che altrove d'individualità energiche — come dimostrano anche « gli enormi e sublimi delitti » — e che la pianta uomo cresce sul nostro suolo piú robusta (giudizio che ritorna nel parere sull'*Agide*). Sotto questa luce l'esaltazione continua, fatta soprattutto nella *Vita*, della lingua e della letteratura italiane, di fronte alle straniere, assume anch'essa un valore particolare.

CAPITOLO QUARTO

IL PERIODO RIVOLUZIONARIO E NAPOLEONICO

La prima opera, in ordine cronologico, del pensiero politico italiano in cui si trovi una reazione meditata alle esperienze della rivoluzione francese, insieme con un tentativo di utilizzarle per un dato sistema politico, venne dal campo clericale: e per questo suo carattere merita qui una menzione, sebbene per una parte — si può anche dire la maggior parte — rientri nell'ambito delle vecchie dispute tra curialisti e regalisti che abbiamo escluso di proposito (cfr. sopra, p. 18) dalla nostra esposizione. Parliamo dei famosi *Diritti dell'uomo* di Nicola Spedalieri, pubblicati nel 1791 con la falsa indicazione di Assisi, in realtà editi a Roma col permesso della Curia vaticana, che destarono a loro tempo uno scalpore momentaneamente risollevatosi ai nostri giorni, al principio del nuovo secolo.

Ancora oggi non è completamente chiaro a tutti il significato dell'opera dello Spedalieri. Per noi, esso consiste nel tentativo di combinare la teoria teocratica con quella della sovranità del popolo, facendo della seconda uno strumento della prima e presentando il potere teocratico quale un freno e un antidoto di quello popolare. Scopo finale era di mostrare — sullo sfondo della rivoluzione francese, allora nel suo primo periodo — la necessità dell'alleanza fra trono e altare, con la rinunzia da parte del primo al regalismo e al riformismo laico del Settecento. Per queste conclusioni lo Spedalieri precorre il pensiero politico reazionario della

Restaurazione, ma battendo una via diversa, in quanto mette in valore parzialmente i princìpi del contratto sociale e della sovranità popolare che quel pensiero combatte e rinnega in radice.

Il contratto sociale dello Spedalieri è notevolmente diverso da quello del Rousseau: non ha propriamente carattere di atto volontario, posto deliberatamente in un dato momento della storia da un gruppo di individui, ma è considerato come implicito nell'esistenza della società civile, fondata da Dio (l. I, c. 12). Esso dunque risale, in ultima analisi, alla volontà di Dio e non dell'uomo, ed è qualcosa di necessario. Alla volontà del popolo bensí spetta la scelta della forma di governo, e in particolare l'elezione del principe (ivi, c. 15-16); e ciò non discorda dal pensiero politico tradizionale, anche cattolico. Lo Spedalieri però va piú in là, attribuendo al popolo non solo la determinazione concreta della sovranità, ma l'origine e il fondamento stesso di questa: « la vera Sovranità non può essere, se non la espressione della Mente, della Volontà, e della Forza del popolo » (p. 73). La sovranità viene da Dio quale causa primaria, quale ordinatore generale dell'universo, ma la sua origine immediata è dagli uomini (l. I, c. 17). Lo Spedalieri considera l'elezione del principe come spettante al popolo, il quale peraltro può scegliere anche una dinastia, cioè una sovranità ereditaria. L'elezione avviene mediante un contratto ordinario, di « damus ut facias »; e il popolo ha diritto di deporre il principe se viola le condizioni essenziali del contratto. Ciò però deve avvenire solo in casi gravi, quando siano esauriti tutti gli altri mezzi, e la deposizione deve essere pronunciata per opera del corpo sociale, non di singoli individui. Anche l'uccisione del tiranno è lecita quando la società non abbia altri mezzi per provvedere alla propria salvezza (c. 16). Sul carattere eccezionale, di « ultima ratio », del mutamento di governo per insurrezione popolare, lo Spedalieri insiste successivamente (c. 18) precisando e accentuando le restrizioni: « Un popolo non deve portarsi agli estremi rimedi se non in bisogni veramente estremi » (p. 102).

Con questo, i principî della sovranità popolare e del sindacato sociale sulla condotta del sovrano subiscono una fortissima restrizione pratica; e in via ordinaria il potere del principe rimane assoluto. A ciò si aggiunge una certa contraddizione teorica allorché lo Spedalieri (l. V, c. 23) rievoca la dottrina teologica tradizionale sulla necessità del principato come rimedio alla corruzione morale umana proveniente dal peccato originale. È questa una giustificazione del potere ben diversa da « la Mente, la Volontà e la Forza del popolo » invocate sopra. Le debolissime attitudini speculative dello Spedalieri non gli fanno scorgere la contraddizione: i suoi scopi pratici lo fanno insistere sulla seconda spiegazione, dedicando un capitolo (l. V, c. 23) a mostrare che « il cristianesimo è amico nato del giusto principato » di cui conferma la necessità quale rimedio contro il peccato, conferendogli cosí anche un valore spirituale, che dunque, possiamo inferire, il principato per sé non possederebbe. Il cristiano, seguita qui lo Spedalieri, nonostante la dottrina del contratto sociale, facilmente si avvezza a considerare nel principato piuttosto la volontà di Dio che quella degli uomini; i doveri civili dei sudditi verso il sovrano si trasformano in doveri religiosi, e i sudditi sono spinti a pazientare anche di fronte agli abusi.

Lo Spedalieri dunque presenta la religione come l'assicuratrice contro i pericoli che ai principi potrebbero provenire dall'applicazione dei principî della sovranità popolare e del diritto popolare, a revocare il mandato del principe per inosservanza di esso. Con un gioco, si potrebbe dire, di prestidigitazione, egli sostituisce alla sovranità popolare il diritto divino, non piú nel senso di quella semplice volontà generale che abbiamo visto sopra, ma di una investitura specifica di quel dato sovrano: proprio la dottrina assolutistica tradizionale. Questo soccorso decisivo della religione al principe è sottoposto, però, alla condizione che il cristianesimo (cioè, s'intende, la Chiesa cattolico-romana) venga riconosciuto quale base della società. Questo è il tema di tutto il libro V: precedentemente, nei libri II, III e IV, lo Spedalieri aveva mo-

strato l'insufficienza e i disastri delle società affidate ai puri mezzi naturali, o formate da uomini irreligiosi, o aventi per base il deismo. A conclusione, il libro VI ed ultimo applica il principio della necessità del cristianesimo quale fondamento della società civile alle circostanze presenti, mostrando come oggi alcuni popoli cristiani non godano tutto il benefico influsso della religione perché questa di fatto piú non esiste. Si tratta non solo della diffusione della miscredenza, ma della legislazione ecclesiastica degli stati riformatori e della rivoluzione francese associata con la funesta influenza del giansenismo (« la ipocrisia del giansenismo », dice lo Spedalieri), il favore accordato al quale è un mezzo distruttivo della religione e del principato. Cosí si arriva alla conclusione (c. 14): « L'unico progetto utile alle presenti circostanze è quello di far rifiorire la religione cristiana ».

Questo è il punto a cui lo Spedalieri voleva arrivare [1]; e se i re non accettano i suoi criteri, allora quella stessa religione che aveva ammortito e si può dire soppresso il principio della sovranità popolare e contrattuale, lo risusciterà in proprio nome contro di loro. Lo Spedalieri difende (l. V, c. 23, §§ 25 ss.) l'eccezione all'obbedienza al sovrano quando il comando di questo sia contrario alla legge divina e alla salute dell'anima; afferma che il rispetto alla religione cristiana come religione dello Stato fa parte delle leggi fondamentali e degli impegni del sovrano nelle monarchie moderne, e conclude che, se egli viola questi impegni, il sacerdozio è giustificato a sciogliere dal giuramento di fedeltà i sudditi di lui. A proposito delle condizioni contrattuali della sovranità, lo Spedalieri distingue quelle temporali da quelle spirituali: « trattandosi di condizioni puramente temporali, il diritto di giudicare, se esse sieno, o non sieno violate da chi governa, appartiene alla Nazione. Trattandosi però della Religione, un tal giudizio spetta al Sacerdozio, cui Iddio conferí esclusivamente il

[1] Completamente errata è la conclusione del Natali che i libri II-VI siano stati « una concessione ai reazionari per far passare come ortodosso il pensiero rivoluzionario del I libro » (*Il Settecento* [3], 327).

diritto di pronunciare sulla dottrina rivelata. E questo è un vantaggio pe' principi, i quali lungi dal restar esposti ad un cieco fanatismo del popolo, dipendono da un tribunale assistito dallo spirito di verità » (p. 359).

Morale, sottintesa ma pur chiara, del libro dello Spedalieri: se i sovrani, oggi piú che mai in pericolo di essere sbalzati dal trono, non vogliono che le ribellioni popolari si sommino con le condanne ecclesiastiche, ristabiliscano la Chiesa nel pieno possesso dei suoi diritti e privilegi. O trono-altare (cioè trono subordinato all'altare), o alleanza antimonarchica di democrazia e teocrazia. Con il suo libro, lo Spedalieri indicava alla Chiesa romana un motivo di propaganda e un principio di tattica che non sarebbero stati piú perduti di vista per tutto il nuovo secolo.

Uno degli scopi immediati dello Spedalieri, anzi il piú urgente per lui, era di distruggere l'alleanza tra regalismo e giansenismo. Egli assimilava nella sua opera giansenisti e rivoluzionari. Si levò a rispondere il capo del giansenismo lombardo, l'insigne professore dell'università di Pavia Pietro Tamburini, con le *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, uscite anonime a Pavia nel 1794: opera di levatura mentale ben superiore a quella dello Spedalieri. Il riflesso della rivoluzione francese è nelle lettere tamburiniane assai piú forte che nel libro dello Spedalieri, come è naturale essendo posteriori di tre anni. Le nuove circostanze politiche, dice il Tamburini, hanno arrestato le riforme ecclesiastiche: « si spargono libelli sediziosi e fanatici, in cui si dipinge la parte piú sana come alleata coi nemici della Chiesa, e della Sovranità »; « s'inclina a proteggere quella parte, che colla superstizione e col dispotismo nelle presenti circostanze apparisce la piú atta a mantenere ne' sudditi la tranquillità e la pace » (I, p. 2 s.). Il Tamburini, cioè, si trovava costretto a constatare che la manovra tentata dallo Spedalieri era riuscita: i sovrani impauriti abbandonavano il riformismo ecclesiastico propugnato dal giansenismo, e si disponevano a sacrifi-

care l'uno e l'altro al vantaggio dell'alleanza con la Curia romana. Perciò il Tamburini sviluppa la difesa dei giansenisti contro l'accusa di rivoluzionarismo, e polemizza con lo Spedalieri ritorcendo l'accusa contro di lui, quale sostenitore della sovranità popolare e della facoltà del popolo di deporre il principe: vi è nello Spedalieri una licenza piú sfrenata che in Rousseau (I, p. 62). Invece « il buon giansenista riconosce da Dio l'origine del potere civile e non dal popolo » (I, p. 63).

In queste due tesi (condanna della sovranità popolare, affermazione del diritto divino dei principi) è tutta la sostanza politica del libro del Tamburini. La sovranità non è nata da patti e da convenzioni « sognate dagli uomini », ma è « emanazione, per cosí dire, della Divinità » (I, p. 132). I sovrani non sono sottoposti alle leggi, in quanto non hanno superiori sulla terra da cui possano essere giudicati e puniti; le accuse ai sovrani di abusare dell'autorità e di cambiare le leggi fondamentali dello Stato non sono che pretesti per la rivolta (I, pp. 145, 151). Anche in caso di non obbedienza per « manifesta collisione del Sovrano colla espressa volontà di Dio », è esclusa la rivolta. In nessun caso questa è ammessa dalla religione « contro il Sovrano legittimo » (I, p. 133). Questa sana dottrina è rivendicata ai giansenisti, in linea di fatto, con numerose citazioni dai loro scrittori massimi, ed è mostrata intimamente coerente col giansenismo quale corpo dottrinale. I giansenisti, « intenti al fine principale dell'uomo, qual è la felicità eterna, formano l'uomo colle vedute della vita futura, ed al confronto col disprezzo della vita presente »; e quindi riesce loro naturale di non mettere limiti alla pazienza e alla rassegnazione cristiana escludendo in qualsiasi caso la rivolta contro il sovrano (I, p. 193 s.). Fra il rigorismo morale giansenistico e l'obbedienza perfetta del suddito il Tamburini pone un diretto legame; e la dottrina giansenistica, che insegna all'uomo a diffidare di se stesso, lo rende piú docile anche verso le potestà terrene (I, pp. 195, 199). « Le malattie, i pericoli, le guerre, le pestilenze, la morte sono la dote ereditata dai mortali dai loro

progenitori », ed avvertono l'uomo di non porre il suo affetto nelle cose terrene. « Anche le tirannie, ed i duri trattamenti, che ricevono i popoli dal Principe, divenuto tiranno, entrano nella catena di questo piano della Provvidenza » (I, p. 273). Cosí nella dottrina tamburiniana l'assolutismo diviene intangibile fino alla tirannide inclusa.

Andando piú a fondo contro la dottrina della sovranità popolare, il Tamburini attacca la teoria dei diritti naturali dell'uomo sviluppata dallo Spedalieri, mostrando come « il suo fantoccio dell'uomo naturale » sia in contrasto con l'uomo cristiano (I, p. 191 ss.). Egli impugna senz'altro la considerazione dell'uomo puramente naturale, indipendentemente dai princípi soprannaturali (lett. V). Il sistema del contratto sociale è secondo lui « inetto e ridicolo », perché crea un sovrano puramente astratto, cui si dà un supremo potere mentre contemporaneamente si fa dipendere questo dal popolo; un sovrano, cui si assegnano sudditi, che sono il sovrano del loro sovrano (II, p. 126); e séguita nella enumerazione di simili antinomie. Se la società è un fatto di natura, ne viene, secondo il Tamburini, che non sia un diritto naturale dell'uomo la libertà di pensare, di giudicare e di fare quanto ritiene vantaggioso per sé (I, p. 234). V'è « la legge della necessità, la quale certamente è la voce dell'autore della natura » (II, p. 75), a porre l'uomo in uno stato di dipendenza, di subordinazione all'autorità: questa pertanto deriva da Dio direttamente, e non soltanto quale causa prima da cui derivano tutte le cose (I, p. 258 s.). Le Sacre Scritture « non parlano mai di sovranità della nazione o del popolo. Esse parlano di questo, come di un gregge bisognoso di direzione e governo » (I, p. 262). Anziché essere emanazione della volontà del popolo, « il Sovrano è destinato a far argine alle forze, alle azioni, alle volontà della maggior parte del popolo, azioni, forze, volontà, che per quel fondo di corruzione che si trova nell'uomo sono in collisione col pubblico bene ». Cosí la dottrina del peccato originale torna a confermare l'assolutismo del principe e (con una coerenza mancante nello

Spedalieri) vien posta in diretta antitesi con quella della sovranità popolare: « E vorremmo poi dire, che questa volontà, e questa forza pubblica, ordinata a frenare le forze e le volontà private de' sudditi, sia un aggregato delle forze e delle volontà de' medesimi? » (ivi).

Il Tamburini ammette che le varie forme di sovranità siano state lasciate da Dio all'arbitrio degli uomini (II, p. 27); ma non riconosce a questi « l'arbitrio di cangiare a talento la forma già stabilita » (ivi, p. 31). Ribadisce cosí il divieto di ogni rivolta. Ammette tuttavia che, stabilendosi una rivolta e consolidandosi col tempo, la nuova forma di governo divenga a sua volta legittima (ivi, p. 50): concessione per cui il criterio della legittimità finisce per trasformarsi in quello del fatto compiuto. Nella monarchia non si può fare mutazione di governo senza il consenso del principe, « il qual è il proprietario del Principato » (II, p. 53): con quest'ultima affermazione il Tamburini mostra di non aver superato il concetto patrimoniale dello stato. Non avendo la natura determinato nessuna forma particolare di governo politico, è « eresia politica » asserire che il governo naturale sia quello democratico. Invece come forma piú antica e naturale deve considerarsi la monarchia, cui segue l'aristocrazia e quindi la democrazia, la quale ultima è « il risultato di una lunga sperienza di abusi, o di combinazioni fortuite » (II, p. 103 s.).

Appoggiato a questi principî politici, il Tamburini attacca a fondo la rivoluzione francese, e la filosofia che l'ha preceduta ed ispirata. L'idea del contratto sociale è la base del giacobinismo (II, p. 129). La « Filosofia del secolo » seduce i sudditi contro i Sovrani con la « trita cantilena » della libertà naturale dell'uomo (II, p. 66). Cosí pure le idee di uguaglianza provengono dalla « vanità de' moderni Filosofi »: dall'uguaglianza naturale non deriva affatto quella sociale, e tanto meno la politica (II, p. 120 s.). Egli osserva anche il legame tra questa falsa filosofia politica e la libertà sfrenata di opinioni riguardo alla religione e alla società (II, p. 68). Si è giunti cosí alla rivoluzione francese,

« morbo pestilenziale divenuto epidemico », la quale ha sconvolto l'ordine politico, « convertiti i Sovrani in vassalli dei popoli, ed alle potestà sovrane stabilite da Dio sulla terra sostituiti i Sovrani convenzionali e precari » (II, p. 99). Ma con la filosofia incredula il Tamburini accusa gli scrittori antigiansenistici e curialistici, a cominciare dallo Spedalieri, i quali intaccano la sovranità dei principi tanto col principio della sovranità del popolo quanto con la dottrina teocratico-papale (I, p. 161 ss.). Anche il sistema dello Spedalieri è giacobinismo (II, p. 139).

L'esposizione dei principî politici è nel Tamburini strettamente intrecciata con la polemica anticurialistica e in difesa dell'ortodossia politica del giansenismo: e certamente i due ultimi temi corrispondono agli obbiettivi immediati delle *Lettere*. Ma ciò non significa in alcun modo che quei principî politici siano espedienti di accatto o dissimulazioni [1]. Il Tamburini svolge una teoria perfettamente coerente in se stessa e con tutto il suo pensiero religioso-teologico: la svolge con vigoria di ragionamento e con piena partecipazione di spirito. Le *Lettere teologico-politiche* sono una dimostrazione decisiva che il giansenismo, quale pensiero teologico riflesso, non ebbe nulla a che fare con lo sviluppo delle teorie rivoluzionarie e liberali in Italia. Che vi abbia contribuito indirettamente con la sua lotta contro l'assolutismo papale, con l'importanza data alla collettività episcopale, presbiterale e di tutto il corpo dei fedeli nella vita ecclesiastica, può esser ritenuto certo; che parecchi giansenisti, e anche notevoli, abbiano aderito alla democrazia e abbiano trovato un'affinità fra essa e il Vangelo è un fatto, non però specifico loro; che nei primi decenni del secolo XIX vi siano stati legami in Italia fra giansenismo e correnti patriottico-liberali, è pure certo. Ma questo non ha nulla a che fare con l'esistenza di una teoria politico-democratica del gianse-

[1] È giustamente reciso su questo punto R. Mazzetti, *Relazioni fra il giansenismo pavese e il gians. toscano*, in *Miscellanea pavese* (« Bibl. Soc. stor. subalpina »), Torino, 1932, p. 144.

nismo [1]. In fatto di teorie politiche, il giansenismo italiano ha dato queste *Lettere* del Tamburini, monumento di pensiero assolutistico non mancante di robustezza, e certo la piú notevole, o anzi l'unica notevole affermazione del pensiero antirivoluzionario italiano nel periodo della Rivoluzione; superiore altresí a quanto fu scritto fra noi nello stesso senso durante la Restaurazione.

Spedalieri e Tamburini rimangono a parte dalla linea di svolgimento del pensiero politico italiano, che seguita a correre nel campo laico, fuori di ogni teologia.

Unico fra gli scrittori politici da noi esaminati, l'Alfieri aveva considerato una rivoluzione come desiderabile e necessaria a risolvere il problema politico dell'età sua, che era per lui il passaggio dal governo assolutistico dei monarchi a quello libero dei popoli. A preconizzare tale soluzione lo portavano, oltre l'impostazione da lui data al problema, — con i concetti rigidi assoluti di monarchia e di libertà, — le sue aspirazioni morali che lo rendevano proclive ai cambiamenti radicali e desideroso di azioni sublimi, tanto da ammirare, come vedemmo, perfino « gli enormi e sublimi delitti ». Quando la soluzione rivoluzionaria violenta avvenne, chi si mostrò di fronte ad essa largamente favorevole, e quando non favorevole, comprensivo, tollerante, fu il riformista Verri, non il rivoluzionario Alfieri. Il primo continuò ad applicare a fatti tanto diversi da quelli previsti e desiderati la sua ragione equilibrata e vivace — costante nelle direttive generali,

[1] Sulla *vexata quaestio* del significato e della portata politica (liberale) del giansenismo le due tesi, positiva e negativa, sono rappresentate rispettivamente dal notissimo saggio di E. Rota, *Il giansenismo in Lombardia e i prodromi del Risorgimento italiano* (nella « Raccolta di scritti in onore di F. Romano », Pavia, 1907), ora assorbito dall'opera dello stesso autore citata nella bibliografia generale, e da A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione* (Bari, 1928). Si vedano anche S. Pivano, *Le dottrine giurisdizionaliste e gianseniste in Italia nel secolo XVIII* (nella « Miscellanea Sforza », Lucca, 1920, p. 42 ss.); M. Gorino, *G. V. Spanzotti, Contributo alla storia del giansenismo piemontese* (Torino, Biblioteca della Società storica subalpina, 1931), e lo scritto del Mazzetti citato alla nota precedente.

nei criteri di valore, e flessibile nelle applicazioni ai casi concreti, — il suo senso di umanità, la sua fiducia nell'umano progresso. Il secondo, di fronte al cataclisma grandioso e terrificante, — che procedeva inesorabilmente per vie imprevedute, rivestendo anche aspetti repugnanti e grotteschi, — non seppe reagire che con gl'impulsi del suo sentimento, del suo temperamento, con lo sfogo di una disillusione profonda trasformatasi in avversione implacabile.

Le manifestazioni politiche dell'Alfieri nel periodo rivoluzionario consistono in epigrammi (datati), satire (dalla terza compresa in poi queste furono composte fra il 1793 e il 1797), commedie (la tetralogia politica *L'Uno, I pochi, I troppi, L'antidoto*, che è del 1800), e nel famoso *Misogallo* (redatto fra il 1793 e il 1799, ma con taluni elementi del 1790-92). È impossibile riconoscere, sia a queste singole opere, sia all'insieme di esse, un vero e proprio valore di pensiero politico. Solo qua e là si può cogliere qualche spunto interessante. Nell'insieme si tratta di reazioni sentimentali. Di fronte alla rivoluzione francese l'Alfieri prova una repulsione profonda, completa. Tutto l'esaspera e l'indigna: la nuova predominanza della borghesia intellettuale, l'emergere e lo sfrenarsi della plebe cittadina dai bassifondi oscuri in cui era rimasta acquattata fino allora, le violenze sanguinose e la tirannide di governo, la preponderanza acquistata dall'elemento militare, gli atteggiamenti e le misure antireligiose; e infine, — ma forse piú di ogni altra cosa, — la circostanza che la rivoluzione siano stati i Francesi a farla. Questo, anzi, è per lui ben altro che una circostanza: è un fatto primario, un criterio pregiudiziale. Rivoluzione è virtú, egli dice; ma i Francesi non sono un popolo virtuoso; dunque, essi non possono fare una vera rivoluzione.

Nonostante tutta la violenza del suo sentimento antirivoluzionario, l'Alfieri non vuol rinnegare se stesso e improvvisarsi fautore dei vecchi regimi, che già per la loro debolezza di fronte alla rivoluzione non potevano suscitare troppo la sua simpatia. Il suo intendimento sarebbe di mantenere una posizione equidi-

stante e superiore di fronte al vecchio e al nuovo, contro la rivoluzione e contro l'*ancien régime*. L'epigramma LXIII (del giugno 1795) ammonisce schernevolmente i re che « non si tiene il trono col sedere », e i popoli che « mai non s'ammoglia il vizio a libertate ». Dunque, egli conclude, « quai siete state, Popoli e re, che l'un l'altro mertate » (IV, p. 20). E l'epigramma LXVII (del gennaio 1796) dice che tutta l'Europa è divisa fra stupidi (partito reazionario) e birbi (partito francese) (ivi, p. 21). Cosí la satira XV (*Le imposture*) mette in un fascio, — « e il rogo io v'alzo », — la setta filosofistica con frati, gesuiti e giansenisti (X, p. 107 ss.). Ma questi equilibri superiori di individui di fronte a grandi fenomeni storici sono destinati per sé a rimanere pii desideri: e tanto piú nel caso di un individuo cosí appassionato come l'Alfieri. L'epigramma LXXI (del giugno 1797) dice che fa piú danno l'« avvocateria » che i re (IV, p. 22), e antecedentemente un epigramma del *Misogallo* (dell'ottobre del 1794) aveva sentenziato (IV, p. 172) essere peggio i re villani che i re signori. Delle varie correnti spirituali del tempo, o « sètte », fra loro cozzanti, in realtà lo sdegno dell'Alfieri si volge contro il filosofismo illuministico: ad esso rimprovera (satira VII: *l'antireligioneria*) la propaganda antireligiosa, contrapponendo i diversi effetti morali del cristianesimo e dell'incredulità; e contro esso e i diritti dell'uomo lancia altresí puntate — per verità non troppo penetranti — nella satira XI (*La filantropineria*). Cosí pure le nuove classi dominanti, o almeno emergenti dalla tormenta rivoluzionaria, sono quelle che raccolgono a preferenza i suoi sarcasmi: la satira III è diretta contro *La Plebe*, la IV contro la borghesia (*La sesqui-plebe*).

Per plebe egli intende gli strati inferiori cittadini:

Del Popol piaga, e non del Popol parte,
La Plebe ell'è; che vizïosa, ignuda,
Tremante serva, e servilmente cruda,
Le corrotte cittadi ingombra e parte

(IV, p. 173).

Questa rappresentazione delle plebi cittadine non manca di tratti realistici; ma l'Alfieri si limita a manifestare la sua avversione profonda per esse, non si pone neppure vagamente il problema sociale e politico della loro esistenza, della loro formazione, delle possibili trasformazioni, visto che non è possibile inviare senz'altro tutti i non possidenti a fare i braccianti in campagna o promuoverli proprietari agricoli. Prevale ormai nell'Alfieri la tendenza moralistica, idilliaco-reazionaria, vagheggiante modi di vita piú semplici e piú puri senza porsi il problema della loro relazione con la realtà. Di qui la satira XII contro *Il commercio*: « Il commercio è mestiere da vigliacco » (IV, p. 99).

Libertà e virtú proclama oggi l'Alfieri, come proclamava pochi anni addietro nei suoi trattati politici: e sono proprio gli stessi temi programmatici, gli stessi motivi conduttori del giacobinismo da lui odiato. E virtú è ancora oggi per lui non solo e non tanto l'abito ad agire in conformità della legge morale, quanto la passione fattiva diretta a grandi azioni, anche malvagie. Dice la prosa II del *Misogallo*, che è del gennaio 1793: « Il forte sentire, che è il fonte verace d'ogni bene buono, come altresí d'ogni male buono; che io avrò pur la temerità di dar questo epiteto al male, allorché egli, da passioni ardenti ed altissime procreato, si fa di altissimi effetti cagione » (IV, p. 128).

La rivoluzione francese, già allora e tanto piú nei mesi seguenti, di « forte sentire », di « passioni ardenti » e di « altissimi effetti » non ebbe mancanza: ma tant'è, l'Alfieri non applicò ad essa né questi principî, né quelli analoghi del trattato *Della tirannide* sulla necessità della rivoluzione violenta, delle lagrime e del sangue per arrivare alla redenzione dei popoli. Di sotto allo strato che chiameremo « romantico » o « preromantico », nello spirito dell'Alfieri ve n'era un altro di classicismo ordinato, di riformismo settecentesco, che emerse, — senza ch'egli se ne rendesse conto, — di fronte alla realizzazione dello stesso ideale da lui vagheggiato con la sua coscienza chiara. Abbiamo visto, anzi, come questo riformismo apparisse in lui già nel primo periodo,

allorquando si era trattato di passare idealmente dalla distruzione della tirannide alla costruzione dello stato libero. Il sonetto XVI del *Misogallo* (dell'ottobre 1792) tratteggia l'idea di repubblica dell'Alfieri, e i tratti sono, uno per uno, quelli del riformismo settecentesco: legalità, umanità, libertà di pensiero, rispetto alla proprietà (IV, p. 153). Si accorda con questo ideale la tetralogia comica, concludente all'esaltazione, — anch'essa di spirito schiettamente settecentesco, e altresí di tradizione della politica classica, — del governo misto di monarchia, aristocrazia e democrazia. Del resto queste commedie, per comune riconoscimento scarse di valore artistico, non dànno alle tesi politiche alfieriane rilievo di rappresentazione e originalità di pensiero.

Anche quando combatte espressamente il filosofismo del secolo XVIII, l'Alfieri si mostra ora assai piú impregnato del suo spirito di quanto avremmo potuto sospettare dalle sue manifestazioni nella prima fase. La satira *L'antireligioneria* (IV, p. 67 ss.) prende le difese della religione di fronte al volterianesimo con criteri che si possono ben dire volteriani, o piú generalmente razionalistici. Non solo s'insiste sui benefici effetti morali del cristianesimo, aderendo al concetto utilitario della religione come tutela dell'ordine sociale; ma si adduce l'argomento realistico, di opportunità, che è inutile darsi da fare per distruggere le religioni, perché tanto religioni ce ne saranno sempre:

D'infamia quindi il meritato acquisto
Ai recisori vien d'ogni pia Fede,
Che il Sarà nell'È stato non han visto.

Ecco un punto che il Voltaire — edificatore di una chiesa con la dedica « Deo erexit Voltaire » — non pensava certo a negare. Quel che piú conta, i fondatori di religioni vengono rappresentati come autori di utili inganni, come gente che saggiamente ha assunto, per riuscire nel suo intento, carattere soprannaturale:

> Che se mai Cristo e Saulo al *paganume*
> stolidamente mossa avesser guerra
> senza vestirsi d'inspirato lume,

non sarebbero riusciti.

Il « forte sentire » in questa seconda fase si afferma nell'Alfieri soprattutto come sentimento nazionale: e anche questo, piú ancora che in forma positiva di amore alla propria nazione, come sentimento negativo di odio alla Francia. In quest'odio, tuttavia, l'amore geloso all'Italia entra per molta parte: i Francesi sono rei ai suoi occhi non soltanto di aver osato tentare una rivoluzione, impresa della quale non erano degni, e di averla fatta con risultati contrari al modo di vedere e di sentire dell'Alfieri; ma anche di aver rubato l'iniziativa rivoluzionaria all'Italia (cfr. sopra, p. 89). Al principio del *Misogallo* l'Alfieri ha uno spunto teoricamente interessante sul carattere naturale ed il valore positivo della lotta fra le nazioni: gli odî fra le nazioni, egli dice, sono necessari e produttori di prodigi politici (prosa I; IV, p. 123). Ma lo spunto non ha nessun svolgimento: e tutto il livello della « satira » alfieriana non va al di là dello scherzo, del sarcasmo e dell'ingiuria.

Di fronte allo svolgimento della rivoluzione francese, prima e dopo che straripasse in Italia, Pietro Verri tenne atteggiamento di spettatore estremamente attento, che si sforzava di comprendere gli avvenimenti, di saggiare alla stregua delle nuove realtà le proprie idee passate, di trarne ancora insegnamenti utili a governare in una certa misura le nuove realtà medesime.

Per piú anni, egli prova una schietta simpatia per il moto rivoluzionario. In un breve scritto del 1789, pubblicato solo ultimamente [1], *Alcuni pensieri sulla rivoluzione accaduta in Francia*, egli prende apertamente le difese della rivoluzione contro coloro

[1] C. Morandi, *Pietro Verri e la rivoluzione francese*, in « Archivio storico lombardo », LV (1928), pp. 533-539.

che si scandolezzano di qualche eccesso (siamo forse nel periodo immediatamente seguente alla resa della Bastiglia), o combattono la rivoluzione per interessi di casta: « I principî piú essenziali e palpabili sul governo, sopra i diritti dell'uomo, sulla natura del principato, principî tanto grossolani che sono la norma dei popoli selvaggi, si chiamano da noi principî metafisici. Tanto una lunga corruzione ha depressi ed avviliti gli animi ». Passo interessantissimo inquantoché dimostra come fosse già nata anche in Italia quella polemica a tendenza reazionaria contro i principî dell'89, che li dichiarava di carattere astratto; e come la mente acuta del Verri cogliesse il nesso di quella polemica con certe condizioni della società italiana. Due soli modi, seguita il Verri, ci sono per passare dalla servitú alla libertà: o il despota la restituisce egli stesso, « che non so se sia accaduto giammai », oppure il popolo la rivendica con la forza, con i disordini inevitabilmente conseguenti. (Non mancano qui analogie con idee alfieriane). Il Verri profetizza che la Francia diventerà « la nazione piú ricca, piú forte e piú felice d'Europa ». Finisce dicendo occorrere in Italia che prima sia illuminata la plebe, e che questa costringa poi i nobili a piegarsi; altrimenti non si avranno che rapine e saccheggi. Nei *Pensieri sullo stato politico del Milanese nel 1790*, egli si augura che questo moto si estenda alla Svizzera, per insegnamento dell'Italia: « avremo vicino un paragone, che apra gli occhi ai figli nostri » (Carcano, II, App., p. 1). Se per effetto della rivoluzione, — dice nel *Dialogue des morts* tra Federico II e Voltaire, — la politica cambierà di faccia, il genere umano non avrà da lamentarsene (ivi, p. 113). Ancora in una lettera del dicembre 1792 — dopo le stragi di settembre e la caduta della monarchia — egli osserva che i Francesi sostengono il nuovo ordine di cose; dunque lo trovano buono, e non v'è motivo per asserire che non si accorgano di essere infelici. Le classi che beneficiano dell'antico sistema non possono essere imparziali nel giudicare. La tirannia di uno o di pochi o di molti è un male gravissimo, ma

« esercitata da molti dura meno, e non è mossa da invidia, né insulta la virtú » (Casati, IV, p. 187 s.).

Ci vogliono il supplizio del re e gli eccessi antireligiosi per far subentrare all'elogio o alla difesa il biasimo, che tuttavia non prende mai forma violenta (« l'impolitica atrocità del 21 gennaio », ivi, p. 189; gli « atti impolitici » contro il cristianesimo, ai quali è contrapposta la politica di tolleranza di Federico il Grande, ivi, pp. 190-191); solo di fronte al Terrore egli ha accenti di esecrazione, mentre rivolge preghiera a Dio che tenga lontani dall'Italia i movimenti convulsivi europei (lettera del giugno 1794, ivi, p. 191). Ma, facendo questi voti per il mantenimento della quiete in Italia, il Verri avverte espressamente che si tratta d'impulsi naturali del sentimento piuttosto che di vedute razionali — che evidentemente lo porterebbero piuttosto a constatare con un senso storico l'ineluttabilità e la grandiosità del fenomeno —: ama la quiete, e desidera che il suo paese la conservi, ma il sentimento non influisce in lui sulla ragione (lettere del dicembre 1792 e dell'aprile 1796: ivi, pp. 188, 205). A conquista di Milano avvenuta, egli constata: « La crisi nella quale ci troviamo è violenta, ma ogni conquista la porta seco » (lettera del 25 maggio 1796, ivi, p. 21). Questo medesimo senso realistico — « storicismo » di un riformista e reazionalista settecentesco — trova piú ampia e ragionata manifestazione nella *Storia dell'invasione dei Francesi* (Casati, IV). Quivi egli dice che gli uomini illuminati spiegarono le violenze della rivoluzione col fatto di « non potersi dal popolo rimediare ai molti abusi consacrati dalla antichità della loro origine senza una smossa generale », e coll'essere dai grandi avvenimenti « inseparabili le irregolarità, i delitti e gli orrori d'una anarchia, o di un potere dittatorio esaltato dall'odio dell'antica oppressione e dalla smania di un nuovo ordine di cose ». I filosofi si rallegravano pensando che il resto d'Europa avrebbe goduto i frutti di quella rivoluzione, con l'illuminazione del popolo e una miglior condotta dei governi (pp. 387-388). In tono pacato troviamo qui applicati, alla prova

dei fatti, quei principî teorici che l'Alfieri aveva liricamente enunciato nei suoi scritti prerivoluzionari, per dimenticarsene al momento buono.

Pensatore politico autentico, il Verri fin dai principî della rivoluzione trasse da questa lo stimolo a scoprire quel che c'era di difettoso nel riformismo settecentesco, di cui pure era stato uno dei principali rappresentanti. Il governo austriaco in Lombardia aveva fatto buone riforme, ma invece di sgombrare il dispotismo e « di creare una norma stabile e fissa di governo, ossia una costituzione », lo aveva accresciuto con l'accentramento ministeriale. Sotto questo punto di vista egli critica le riforme: « la condizione di un popolo è sempre miserabile e precaria quand'ella non è appoggiata ad alcuna costituzione, ma semplicemente dipende dalla casuale volontà di chi è posto a governarlo » (*Pensieri sullo stato politico del Milanese nel 1790*: Carcano, II, App., p. 11). Era il problema costituzionale, il problema politico nel vero senso della parola, che ora si presentava in tutta la sua gravità agli occhi del Verri. Quel che l'Alfieri aveva intravisto, con i barlumi di chiaroveggenza del suo odio antimonarchico, prima della rivoluzione, che cioè le riforme da sole non cambiavano il carattere dell'assolutismo, è qui dal Verri fissato e ragionato con criteri definitivi. L'opera di Giuseppe II, morto giusto allora, è criticata radicalmente da questo punto di vista: il progresso politico che viene dall'alto, per imposizione sovrana, non è vero progresso; è un governo assoluto di polizia, « smascherato dispotismo » (ivi, p. 12). Perciò egli paragona Giuseppe II allo zar Pietro, « al quale (non so se la ragione lo approvi) si dà il nome di Grande » (*Orazione funebre per Giuseppe II*: Carcano, II, App., p. 42). Si sarebbe dovuto ricordare all'imperatore « ch'egli non era piú padrone degli uomini, di quello che lo fosse dell'erario » (ivi). Egli avrebbe dovuto tener conto dell'opinione, « regina del mondo » (*Pensieri*, ecc., p. 11); sarebbe stato necessario spiegare ai popoli il fine benefico delle operazioni intraprese dal sovrano, e temperare « con dolcezza e umanità » i danni recati da ogni cam-

biamento radicale di sistema, anche il piú felice (*Orazione funebre*, p. 44).

In questa critica del rivoluzionarismo giuseppino operante dall'alto — « pour le peuple » e non « par le peuple », — quello stesso riformismo settecentesco che abbiamo visto criticato dal Verri sembrerà risorgere per altra via. Ed è vero ch'egli rimprovera a Giuseppe II di aver voluto distruggere tutto in un tempo, « rimedio peggior del male » (*Pensieri*, ecc., p. 11; cfr. *Orazione funebre*, p. 43); e che l'opera di persuasione, di cui è lamentata la mancanza, veniva a far tutt'uno con una maggiore gradualità. Ma non si tratta di questo soltanto: v'è il principio politico fondamentale del consenso e della partecipazione popolare all'opera politica; v'è anche un'opposizione diretta alla forza, « la quale non dié mai la coltura o la felicità a verun popolo, ma o fece deserti i regni, o fece i sudditi ribelli, o schiavi quai mandre di bruti, e quindi non mai produsse a verun principe una durevole gloria » (*Orazione funebre*, p. 42). La necessità, dunque, proclamata in questo passo (immediatamente prima) di combinare i mezzi e disporre le opinioni se si vuole ottenere molto dagli uomini, non è semplice espediente tattico, semplice applicazione della legge del minimo sforzo, ma verità di principio affermata in base alla conoscenza della natura umana: « È bensí vero che degli uomini se ne può far molto, quando il legislatore sapientemente combini i mezzi e disponga le opinioni, ma falso che se ne faccia quanto si vuole col semplice comando e con la forza; la quale », ecc. (v. qui sopra). E cosí, quando il Verri nella *Storia dell'invasione* — senza piú attenuazioni di linguaggio — scrive che Giuseppe II « era un ignorante che non credeva che facesse bisogno a un principe se non volere efficacemente » (Casati, IV, p. 384), noi sentiamo in lui lo sdegno del buon razionalista settecentesco contro ogni « attivismo » irrazionale, contro ogni aspirazione all'illimitato; ma ci sentiamo altresí la ripugnanza all'arbitrio dispotico. Lo stesso motivo ispira nel *Dialogue des Morts* la critica dell'assolutismo illuminato federiciano: anche Federico II era co-

me tutti gli altri re, non era un vero filosofo (Carcano, II, App., p. 109). Di fronte all'arbitrio dispotico il Verri non solo delinea i caratteri incancellabili della natura umana, ma rivendica l'umana dignità: « malgrado il dispotismo sotto cui sono nato e cresciuto », egli dice, « le mie idee non sono quelle di uno schiavo, ed i miei sentimenti sono quelli d'un uomo che sente la dignità propria » (*Pensieri sullo stato politico del Milanese*; Carcano, II, App., p. 1). Avvenuta l'occupazione francese di Milano, egli trova un compenso alla pericolosità della sua condizione nel fatto che nessuno ora può fargli fare anticamera, ciò che gli pesava piú di tutto (lettera del giugno 1796; Casati, IV, p. 216). E quando afferma che un cambiamento di faccia della politica sarebbe cosa benefica, soggiunge: la Francia darà all'Europa il sentimento della libertà (*Dialogue des Morts*, p. 113).

L'esigenza costituzionale del Verri, da lui affermata di contro al riformismo assolutistico, si concreta soprattutto in una tutela organica dei diritti individuali: la costituzione inviolabile, difesa da un corpo permanente, deve assicurare i diritti dei cittadini, la sicurezza delle persone e dei beni sotto la legge, la stabilità dei tributi da non potersi variare senza l'adesione del corpo rappresentativo della nazione (*Pensieri sullo Stato*, ecc., pp. 18, 20 ss., 26). Le sue idee costituzionali, del resto, sono temperate (si pensi che eravamo ancora al principio della rivoluzione, nel periodo pienamente monarchico-costituzionale): egli vuole « un governo moderato e monarchico » (p. 18), e le prerogative assegnate al corpo rappresentativo della nazione non hanno nulla di eccessivo: informare il monarca dei mali e dei disordini, aver conoscenza delle nuove leggi, approvare il bilancio (pp. 31-33). E s'intende che per la costituzione di questo corpo rappresentativo la base è il possesso terriero (p. 32). Ma ai diritti individuali egli tiene molto. Rimprovera i decurioni milanesi perché all'innalzamento di Leopoldo II sul trono imperiale, interrogati circa i bisogni e le riforme dello stato, invece di domandare una costituzione che sottoponesse le leggi e l'imposizione dei tributi all'approvazione dei

rappresentanti nazionali, e impedisse la privazione della libertà individuale salvo che per via legale e con procedura regolare, domandarono invece decorazioni per il loro ceto (*Storia dell'invasione*; *Casati*, IV, pp. 385-386).

La « libertà civile », — che è appunto la libertà individuale, in contrapposto alla libertà politica, che è la partecipazione al governo, — rimane, anche ad invasione francese avvenuta, la sua aspirazione maggiore. Varrà la pena, egli dice, che la prosperità del Milanese sia temporaneamente sacrificata, se avremo la libertà almeno civile (lettera del giugno 1796; Casati, IV, p. 215. Lo stesso voto in altra lettera dello stesso mese, p. 220). Non per questo rimane chiuso al problema della democrazia — cioè della partecipazione del popolo al governo — che è naturalmente visto da lui attraverso il funzionamento del sistema rappresentativo. Egli è ottimista circa la capacità del popolo a scegliere gli uomini adatti per il governo (si ricordi quanto aveva affermato in passato circa il valore del giudizio della moltitudine: sopra, p. 56); ma occorre ch'esso non venga turbato da inganni e da propagande demagogiche (*Pensieri di un vecchio, che non è letterato*; Carcano, II, App., p. 81). Mentre due anni prima dell'occupazione francese di Milano aveva mostrato un certo disorientamento (lettera del 21 maggio 1794; Casati, IV, p. 191), e all'approssimarsi dell'invasione aveva ventilato il pensiero di lasciar Milano (lettera dell'aprile 1796; ivi, p. 194), arrivati i Francesi, non solo non mise in atto i propositi astensionistici — fece parte, com'è noto, della municipalità di Milano [1], — ma cercò la linea di continuità fra i suoi ideali passati e la realtà presente. Il nuovo regime si basa sulla ragione, che i nostri, egli dice, poco conoscono, mentre « erano accostumati a seguire la simulazione, che ora non serve » (lettera del 14 maggio 1796, — il giorno avanti l'entrata di Bonaparte in Milano —; Casati, IV, p. 209). Sono i valori

[1] Ciò che egli stesso rileva, senza falso pudore, dargli maggiori possibilità per la tutela dei proprî interessi (Casati, IV, p. 214).

razionali e umani di cui il pensatore settecentesco va tuttora in traccia, anche in mezzo alla tormenta della guerra e della rivoluzione. Poco piú tardi ripete ancora che la causa difesa dalle armi francesi « è quella delli oppressi e della ragione » (agosto 1796; ivi, p. 229). Tuttavia è pur costretto a riconoscere che la ragione non domina pura e incontrastata: occorre anzi, per tenersi ad essa, tutto il sangue freddo (giugno 1796; ivi, p. 213). Si è andati da un estremo all'altro: « La ragione prima tentava inutilmente di farsi intendere da uditori intorpiditi, e schiavi: ora non è meglio accolta da uditori, che delirano con energia repubblicana » (giugno 1796, ivi, p. 216). Se non che entra qui in giuoco un elemento cui il Verri aveva fatto in passato un accenno parlando dell'utilità dei filosofi « gradassi » (c. II, p. 58 s.). Accanto al binomio di razionale e irrazionale egli ne pone un altro: attività e inerzia, cioè energia morale e ignavia, dicendo che i danni attuali lo affliggono meno dell'abbiezione e del torpore precedenti (giugno 1796, ivi, pp. 217-218).

Il nuovo punto di vista, però, ha valore piuttosto di adattamento provvisorio che di concezione definitiva. Solo undici giorni dopo il Verri deplorava « i fanatici e gli entusiasti », che « primeggiano fra noi » e non conoscono il bene della libertà civile (giugno 1796; ivi, p. 220). E piú tardi constatava una contraddizione, non preveduta dagli uomini ragionevoli, fra la causa degli oppressi e della ragione, difesa dalle armi francesi, e i mezzi adoperati, che erano tutto il contrario; e si domandava: « Come avviene tale inconseguenza? Non saprei definirlo a meno di supporre, che la ragione abbia i suoi ipocriti: il che mi pare una contraddizione; giacché l'ipocrisia mi pare compagna indivisibile dell'ignoranza. Eppure il fatto sta, e non so spiegarlo » (lettera dell'agosto 1796; Casati, IV, p. 229).

Questo annaspare non privo d'incertezza e d'ingenuità era un riflesso del contrasto fra l'attaccamento sincero del Verri ai principi della Rivoluzione e l'applicazione che ne facevan gli invasori e i loro seguaci fanatici. In sede teorica egli cerca di superare il

contrasto accogliendo i nuovi concetti politici, ma cercando di precisarli secondo i suoi criteri razionali e morali. È questo lo scopo dell'interessante scritto *Modo di terminare le dispute* (Carcano, II, App., pp. 97-101). Egli ricorda quello che diceva il Locke, esser le dispute piú di parole che di cose. Ciò vale specialmente in politica. Occorrerebbe « nell'attual rivoluzione delle idee » un piccolo vocabolario di definizioni. Il metodo scelto è caratteristico del razionalismo verriano, mentre le singole definizioni riconfermano i suoi ideali politici, maturati e completati, ma non capovolti, dall'esperienza rivoluzionaria. Libertà significa « la sicurezza di godere delle facoltà fisiche e morali, e delle proprietà sin tanto che la legge non lo vieti ». Questa è la libertà civile; la piena libertà comprende la sicurezza che la legge non vieti mai se non le azioni che violino la libertà altrui. Circa l'uguaglianza, basta che tutti siano uguali davanti la legge e che la nascita non dia privilegi: la disuguaglianza morale e fisica è incancellabile. La democrazia in senso stretto non esiste; ma il governo legittimo è quello che « rispetta e seconda la volontà generale del popolo, per il quale è instituito ». « Civismo » è parola di partito. Il governo aristocratico, nel senso etimologico della parola, sarebbe il migliore, e tuttavia i civisti adoperano la parola come un'ingiuria. « Giacobino, aristocratico, molinista, giansenista, eretico, papista, sgraziati vocaboli inalberati da partiti che si odiano e che dilaniano la città, la quale non può avere altra divisione, che savi e pazzi ». Procedendo per questa via, egli termina in una definizione morale e non politica, del repubblicano: repubblicano è l'uomo probo, filantropo, avverso ad ogni ingiustizia e prepotenza, mai schiavo d'uomini o fazioni. Tali Catone, Bruto, Cicerone.

Essa, tuttavia, assume valore politico in quanto protesta implicita contro l'« inconseguenza » denunciata dal Verri. La quale, oltre l'aspetto generale, umano, ne aveva uno particolare, attinente alle condizioni della nazione italiana. Fin dal principio della rivoluzione il Verri aveva visto un problema politico nazionale porsi accanto a quello universale. Le grandi trasformazioni ope-

rantisi in Francia, il nuovo regime di libertà e di sovranità nazionale che colà sorgeva, gli avevano fatto sentire l'inferiorità delle condizioni politiche italiane. « Ombre sacre dei Bruti, a qual depressione sono giunti i vostri eredi! »; esclamava nei *Pensieri sullo stato politico del Milanese*. E soggiungeva: « Amo la mia patria, compiango i suoi mali, e morirò prima che ne disperi il risorgimento » (Carcano, II, App., p. 1). Questo problema nazionale si trasforma in problema individuale: in Inghilterra o in Francia, pensava il Verri, egli sarebbe stato un uomo come gli altri; in Italia, e singolarmente nel Milanese, doveva apparire strano e pericoloso, e non pubblicare le sue idee. Negli anni successivi il Verri sentí sempre piú pungente questo problema nazionale, e lo sentí soprattutto come problema di condizioni morali, di educazione del popolo italiano. In uno dei suoi scritti piú arditi, — di questi anni, ma rimasto allora inedito, — *Decadenza del papato, idea del governo di Venezia e degli Italiani in genere* (Carcano, II, App., pp. 47-62), egli fa una critica redicale delle condizioni italiane, dei ceti privilegiati (in particolare milizia e clero), dei cattivi effetti del celibato ecclesiastico, della monarchia papale, della educazione clericale. I costumi italiani, egli dice, sono corrotti; e intende per corruzione (nel senso classico-machiavellico, rinnovato ora dal linguaggio rivoluzionario) la mancanza della *virtus*, dell'energia, del carattere. Perciò questa corruzione è messa da lui in diretto legame con il « torpore e stupidità » della cittadinanza milanese, — e certo non di questa soltanto, — di fronte al grande avvenimento della invasione rivoluzionaria. Quanto era avvenuto in senso progressivo negli anni precedenti, non solo era avvenuto per volere assoluto del sovrano, senza impulso del popolo, ma in contrasto con i sentimenti di questo, « che avrebbe voluto conservare inclusivamente la barbarie della tortura, e il supplizio della ruota » (lettera dell'aprile '96; *Casati,* IV, p. 204 s.). Di fronte a queste constatazioni dolorose si comprende meglio l'atteggiamento del Verri contrario alle riforme dall'alto, la sua valutazione positiva dell'impeto sovvertitore e dello stesso

fanatismo rivoluzionario — valutazione fatta contro le sue tendenze piú profonde — come di una possibilità di scossa della nazione italiana dal « torpore ». Con questa valutazione si collega la previsione ch'egli arrischia nel maggio 1797: « Fra pochi anni, l'Italia sarà una famiglia sola probabilmente » (Casati, IV, p. 247). Ma quando nella *Storia dell'invasione* il Verri si sforzò di fare un bilancio di questa dal punto di vista italiano, esso risultò piuttosto negativo. L'imitazione della Francia era stata insensata perché da noi la nobiltà non aveva i privilegi francesi; la distruzione dei ricchi poi si voleva farla non a vantaggio dei poveri, ma della Francia (Casati, IV, p. 398). Invece della libertà si erano avuti « oppressione, spavento e depauperazione violenta » (p. 422); si era commesso il torto d'ingiuriare la religione (p. 425).

Era una serie di constatazioni, il cui insieme riusciva a sottolineare le inevitabili differenze del processo politico italiano di fronte a quello francese, ad abbozzare le individualità nazionali di fronte all'universalismo umanitario del Settecento; cosí come di fronte al razionalismo di questo affioravano nuovi elementi morali, passione, entusiasmo, energia. Tutto questo nel Verri — morto già nel giugno 1797 — rimane ancora allo stato di spunto, di fermento; ma trova la sua immediata continuazione del pensiero politico italiano degli anni successivi.

La famosa dissertazione di Melchiorre Gioia *Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia* è del 1798, l'anno dopo la morte del Verri. La sua fama tuttora perdurante è affidata alla tesi dell'unità d'Italia in essa sostenuta. Ma il Gioia, con procedimento altamente caratteristico per quel periodo della vita e del pensiero italiano, unisce strettamente in essa l'indagine politica generale con quella riguardante specificamente l'Italia. Se anche le condizioni e l'avvenire della nazione costituiscono il punto di mira finale del Gioia, e non sono (come vedremo) senza influenza sugli stessi enunciati generali, l'interesse dottrinale del

Gioia non è per questo men vivo; né meno vivamente sentiti sono i valori universali su cui egli basa la sua dimostrazione.

Con pensiero prettamente settecentesco il Gioia incomincia affermando che l'Italia dovrà la sua rigenerazione a quella filosofia, la quale ha strappato lo scettro di mano ai tiranni dell'America e ha tratto la Francia dall'abisso del dispotismo (p. 12). In nome di questa filosofia egli combatte « l'ignoranza da cui nasce quella politica superstizione che si scandolezza e rigetta con orrore ogni inutile innovazione »; ignoranza che fa venerare ciò che è antico e i « pregiudizi nazionali », a « dispetto della ragione e dei fatti » (p. 123). Anche per lui, come per l'utilitarismo settecentesco, il bisogno chiama l'uomo alla società, l'abitudine e il piacere ve lo ritengono (p. 14). (Contro l'ipotesi dello stato di natura presociale il Gioia si dichiara in altro suo scritto di poco posteriore, l'*Apologia al Quadro politico di Milano* [*Opere,* III], chiamandola una chimera, « di cui si parla tanto e si prova sí poco »; e anche con questa posizione contraria al Rousseau egli rimane nella tradizione del pensiero settecentesco italiano). La comunanza sociale è necessaria « per accendere la fiaccola della ragione (p. 15); che dunque è intesa dal Gioia come qualche cosa di origine o almeno di svolgimento non puramente individuale. Cosí pure, meno individualistica della media settecentesca è in lui la concezione del bene sociale; egli ci dice che occorre una forza superiore la quale mantenga l'ordine nella società, disciplinando le tendenze individuali verso il fine comune (ivi). Il bene comune dunque non apparirebbe qui — come in certe dichiarazioni del Beccaria e del Verri — equivalente alla somma delle utilità individuali. Il Gioia, però si trova in accordo con la teoria della sovranità popolare affermando che questa autorità sociale non si può stabilire se non ottenendo « il consenso espresso o tacito dalla società » (p. 16); e che il consenso che l'ha stabilita può anche cambiarla. Ai sostenitori del diritto divino egli replica: « Se mi dite che le autorità vengono dal Cielo, io rispondo che il segnale di questa venuta è il consenso de' popoli » (p. 17, nota).

L'autorità governativa pertanto ha in radice carattere delegato e àmbito limitato: « Sotto qualunque nome si presentino le autorità costituite, esse non sono che i servi e i commissari della nazione, la quale non ha mai dato né potuto dare una potestà che tenda alla sua o all'altrui ingiusta distruzione » (ivi). Ma non si tratta solo di negare al governo questo potere distruttivo, ciò che è abbastanza ovvio ed anche troppo generico: il potere governativo dev'essere cosí limitato in estensione e in durata da rispettare la sovranità degli associati, la loro uguaglianza e l'esercizio dei loro diritti naturali: sicurezza personale, libertà di pensiero, proprietà ed attività individuali (p. 17 s.). Nulla di particolare offre la Dissertazione del Gioia in quel che dice contro la monarchia (ingiusta perché viola l'eguaglianza naturale, assurda perché suppone l'eredità dei talenti, dannosa perché favorisce l'ambizione e l'interesse di uno solo); contro il diritto divino dell'assolutismo patrocinato in Italia da « l'uomo impostore » cioè dal papa, o dal clero in genere; contro il governo aristocratico, moltitudine di tiranni che porta con sé il terrore e la diffidenza (pp. 18, 20 s.): siamo entro la cerchia dei luoghi comuni rivoluzionari. Ha invece un rilievo particolare personale l'affermazione che la sovranità popolare — manifestantesi nell'approvazione dei sistemi di governo, sia pure variabili — è un diritto naturale inalienabile, che non si perde, anche se oppresso dalla forza, per nessuna prescrizione (p. 16). Il Gioia, pur fondandosi sinceramente sopra un principio generale, pensa certo in particolare alle condizioni dell'Italia, retta da secoli a regime assoluto e sotto lo straniero. Egli si eleva a formular con risolutezza l'esigenza della giustizia nella politica: « Il grido di tutti i popoli intima alla politica di piegare il ginocchio davanti la morale. Sí, diciamolo francamente: la giustizia fa in pezzi quei trattati che scrisse la spada di un conquistatore contro il consenso dei popoli » (p. 16 s., nota). È chiara l'allusione non solo agli antichi trattati regolanti la schiavitú d'Italia, ma anche al recentissimo di Campoformio.

Con energia ancora maggiore il Gioia proclama l'uguaglianza

— cioè l'uguale diritto e l'uguale capacità — di tutti gli uomini e di tutti i popoli di fronte ai nuovi principî politici (p. 62 s.). Le differenze di territorio, di posizione geografica, di circostanze particolari potranno giustificare certe modificazioni nei meccanismi costituzionali, nell'azione governativa; ma non già mettere in forse le leggi fondamentali, che sono naturalmente la sovranità popolare e la libertà (p. 63 s.). Tutte le varie nazioni sono suscettibili di governo libero; la storia mostra che le varie forme di governo comparvero e si avvicendarono su tutti i punti della terra e che in ogni età si videro ribellioni degli schiavi contro i tiranni (p. 71). In particolare è confutata la teoria del clima del Montesquieu, cui viene rimproverato di essere stato piú attaccato a idee sistematiche che disposto a seguire l'esperienza e la ragione (p. 70). Questo accoppiamento dell'esperienza e della ragione potrà servire ad arrestare i critici frettolosi del pensiero settecentesco e rivoluzionario come tutto inficiato di astrattismo e ideologia; e guardando l'insieme della trattazione del Gioia si vede come il suo universalismo, — né piú né meno di quello dei principî dell'89, — sia pieno di concretezza e aderisca ad esigenze pratiche. Trattasi per lui di rivendicare — non solo, e ormai non tanto, di fronte ai vecchi dominatori, quanto di fronte ai nuovi — il diritto dell'Italia a non essere considerata come una nazione inferiore. E infatti, se nella prima parte l'assioma dell'uguaglianza dei diritti e delle capacità è proclamato in generale, nella parte seconda è applicato espressamente e con gran calore all'Italia. Il Gioia rievoca non solo il movimento comunale del Medioevo, ma perfino il movimento repubblicano generale nell'Italia antica, nel secolo III di Roma (p. 72); insiste particolarmente nel mostrare che non v'è una incapacità italiana alla libertà (p. 73 ss.); e si fa forte del fatto che la libertà ha incontrato difficoltà a stabilirsi anche nelle altre nazioni.

Sotto questa luce si comprendono meglio l'origine e il valore di certe affermazioni preliminari fatte dal Gioia nella parte introduttiva della Dissertazione. Egli dice che non pretende di rettifi-

care tutte le opinioni errate, « ma di eccitare delle forze assopite per spezzare le antiche abitudini ». Seguono una serie di esempi di popoli che hanno fatto grandi cose non per idee giuste e per scienza razionale, ma per attività industriosa e disciplinata, per impulso di sentimento (cosa strana, fra questi popoli privi di scienza vengono messi proprio i Greci, oltre i Romani); e si conclude a « la facilità d'eccitare nel popolo l'entusiasmo, senza che fia d'uopo ribattere tutti gl'errori che difesi dall'abitudine resistono agli urti piú forti della ragione » (p. 13 s., nota). Si tratta dunque di affermare l'efficacia morale e politica delle forze del sentimento e dell'entusiasmo, le quali possono supplire alle deficienze della ragione e della coltura. Lo scopo finale è pur sempre quello di far trionfare i principî della ragione; ma la via è indiretta. « Se è il sentimento che dètta i giudizi all'intelletto, eccitate delle gagliarde sensazioni, e vedrete cedere e svanire le false idee che offuscano la ragione ». Si tratta di una pedagogia politica: gli scrittori che parlano al popolo gli presentino poche idee, ma accompagnate « con tratti di fuoco ». Se essi non bolliranno di entusiasmo e non sapranno far passare questo calore nell'animo altrui, la loro propaganda non solo sarà inutile, ma dannosa; perché il popolo è cosí fatto, che chi non lo persuade, lo conferma nel proprio errore. « Ora, nello stato di pregiudizi abituali lo disinganna solo colui che arriva a scuotere tutte le fibre della sensibilità, e tocca la corda del ridicolo » (p. 14 s., nota). Questa pedagogia dei sentimenti e della volontà non solo mira a far trionfare la ragione, ma non intende neppure rinunciare alla formulazione d'idee. Queste però devono essere idee semplici, afferrabili facilmente e al tempo stesso di ampia comprensione e di portata pratica, corrispondenti al maggior numero di oggetti e di bisogni possibile (p. 14, nota). L'utilitarismo settecentesco non è dimenticato, e si cerca di fonderlo con la nuova valutazione pratica del sentimento: fusione che, insieme con gli scopi finali nettamente delineati, distingue il pensiero del Gioia dall'« attivismo » alfieriano, pur non mancando di affinità con questo. Il Gioia è mosso

da doppia esigenza: indicare come si possa risvegliare il popolo italiano addormentato, — era la stessa esigenza che negli anni immediatamente precedenti aveva sentito il Verri, — e confutare le obiezioni che a questa possibilità opponevano stranieri, o anche connazionali sfiduciati ed avversari. Ma queste esigenze pratiche e nazionali si fondano su considerazioni teoriche di politica e di psicologia, e contribuiscono per processo reciproco a stimolarle.

In questa sua concezione politico-pedagogica, piú complessa e piú elastica del razionalismo settecentesco, il Gioia giunge molto avanti. Non soltanto, come si è visto, egli rinunzia a prendere di petto tutti i pregiudizi del vecchio mondo che si tratta di trasformare, ma ammette una certa utilizzazione dei pregiudizi medesimi [1]. « Vi è un ramo di politica che i moderni ignorano quasi affatto, e che consiste nel profittare delle debolezze degli uomini per guarirli dai loro pregiudizi: un eccitare delle passioni innocenti ed opporle a delle criminose finché queste dall'educazione e dal tempo siano o congiunte (*sic*) o distrutte » (p. 172, n. 1). È il criterio ch'egli svolge sistematicamente nello scritto del 1800 *Idee sulle opinioni religiose e sul clero cattolico* (*Opere,* X, nota 3 ss.): solo che qui si parla di « opinioni » anziché di « pregiudizi »; mutamento opportunistico verbale piú che di pensiero. Le opinioni esaminate qui sono quelle religiose; ma il punto di partenza ha valore generale. Le opinioni possono essere utili, indifferenti, dannose: le utili saranno utilizzate dal governo, le indifferenti dimenticate, le dannose si devono combattere indirettamente con lo spargere le cognizioni (p. 9) [2]. Non v'è nessun machiavel-

[1] Dell'utilizzazione dei pregiudizi. che non possono mai essere eliminati totalmente, aveva già discorso il Genovesi, *Lezioni di economia civile*, p. I, c. 2.

[2] Nonostante ogni moderazione, tutta l'operetta dimostra l'anticattolicesimo persistente del Gioia. Nella prima parte, c. 2, le opinioni religiose dell'antichità pagana, moralmente utili, vengono contrapposte alle opinioni sparse dai monaci; nel c. 3 si rileva come le opinioni cristiane abbiano provocato lotte e persecuzioni sanguinose piú delle altre; nel c. 4 fra le opinioni dannose vengono messe opinioni religiose non solo dell'antichità, ma anche del cristianesimo; nel c. 8 si dimostra predilezione per i culti dell'antichità in confronto di quelli cristiani. Nella parte seconda, c. 1, « La monarchia contraria al Vangelo », si svolge il

lismo in questa teoria del Gioia. Egli mira, acconsentendo temporaneamente a qualche debolezza del popolo, non a dominarlo, ma a liberarlo ed elevarlo. Egli vuole che si governi non solo « pour le peuple », ma « par le peuple », e perciò tiene come a condizione primaria ad avere con sé il popolo nell'opera di trasformazione. « Meno male arrestarsi un momento nello stato di pregiudizio, ed avere il popolo dalla sua, che abbracciare sempre la verità, e rimanere isolato in mezzo al popolo che la condanna » (*I partiti chiamati all'ordine*; *Opere,* I, p. 21 s.). Affermazione che richiama le critiche verriane (sopra, p. 108) al riformismo radicale e dispotico di Giuseppe II; ma che probabilmente nelle intenzioni del Gioia si rivolge contro l'estremismo giacobino.

Alla forte convinzione degli ideali rivoluzionari, ritenuti come fondati nella natura umana, si unisce dunque nel Gioia un senso vivo della realtà: ciò che significa pur sempre, — nonostante le sue proteste sull'uguaglianza degli uomini e dei popoli, — gradualità e diversità. Ne *I partiti chiamati all'ordine* si dice che « la perfetta ed assoluta democrazia, governo il piú conforme ai dritti dell'uomo e del cittadino, suppone le idee e i sentimenti del popolo perfettamente conformi alla ragione; dunque conviene variarne i rapporti, ora restringerne ora rinforzarne i poteri a norma della mancanza delle idee e de' sentimenti sociali » (p. 27). Ciò è applicato in particolare alla libertà politica e civile (p. 32). La Dissertazione, anteriore di qualche anno, non dice in sostanza nulla di diverso. Condannate recisamente monarchia e aristocrazia, essa non ammette neppure la democrazia diretta, perché al popolo manca la forza intellettuale necessaria per dominare tutti gli interessi di una nazione. Nella democrazia assoluta dominano passioni, cupidige, fazioni, fanatismo, e infine sorge un qualche

tema della contrarietà del Vangelo al dispotismo, all'orgoglio, alle ricchezze, all'ipocrisia, e del suo favore per l'uguaglianza, il merito personale, la carità, la tolleranza. La Chiesa nel periodo del suo fiore era democratica, ma piú tardi preti e monarchi fecero causa comune. Nel c. 4 si giustificano le riforme ecclesiastiche rivoluzionarie. Nel c. 5 si sostiene che l'autorità religiosa pontificia deve disgiungersi dalla temporale e Roma organizzarsi in repubblica.

despota. Il miglior sistema è la democrazia rappresentativa, con distribuzione ed equilibrio dei poteri (pp. 24-26). E qui è assai notevole una puntata del nostro scrittore contro quello che potremmo chiamare il razionalismo mistico dell'unità governativa: i sistemi accentratori, egli dice, che vogliono un solo principio motore, sebbene dedotti dall'apparente vantaggio, sono opera di « una ragione imbecille » (p. 27). Né il Gioia è un fanatico dell'eguaglianza: il diritto di eguaglianza richiede la soggezione alle stesse leggi, la concessione degli onori uguali agli stessi meriti; non esclude cioè l'ineguaglianza naturale. Il popolo italiano erra intendendo per eguaglianza l'eguale quantità di ricchezze. Sono invece da escludere le ineguaglianze fittizie, come la nobiltà e i privilegi dei despoti (p. 35). Contro nobiltà e clero, e a favore delle classi inferiori, il Gioia sostiene che le imposte per un certo periodo dovrebbero colpire unicamente i due ordini precedentemente esenti (p. 59). Ma egli vagheggia anche una nuova sistemazione della proprietà: « Il mio animo non mira alle leggi agrarie; ma non si potrebbe fissare un certo limite alla proprietà territoriale e compartire a tante famiglie povere, che inondano la società, quella parte che loro tocca di diritto naturale e che è stata loro rapita da una specie di ladri che si chiamano nobili? » (p. 60). Ma quest'ultimo piú ardito programma, se abbiamo ben visto, non venne piú ripreso da lui.

In realtà, anche rispetto alle classi già privilegiate ed ai fautori dell'antico regime la Dissertazione consiglia moderazione (p. 143 ss.). E ancora piú moderato è il Gioia nella trattazione delle questioni religiose ed ecclesiastiche, nonostante le sue opinioni personali assai libere, e possiamo dire incredule. « Non istendete dunque la mano al velo misterioso della superstizione, altrimenti ne vedrete sortire improvvisamente de' fulmini. Non è possibile schiarire in un momento il popolo intorno de' pregiudizi che sono rispettati da secoli » (p. 186). Contro la propaganda ateistica diresse piú tardi l'opuscolo *La causa di Dio e degli uomini* (*Opere*, X, p. 213 ss.). Tanto piú è combattuto l'eccesso di

rigore voluto da taluni contro i nemici della repubblica; nell'*Apologia* esso è considerato come un ritorno alla tirannide di Nerone o dell'Inquisizione (*Opere,* III, p. 205). Acutamente il Gioia intuisce qui come la ragion di stato possa affermarsi e sopraffare nei piú diversi regimi, senza cambiar natura. E alla ragion di stato risorgente contrappone l'antidoto naturale, il criterio della felicità dei singoli individui che dev'essere limitata soltanto al minimo necessario (ivi, p. 209 s.).

Di fronte a qualche ortodosso del regime, che lo accusava di non approvare le leggi francesi, il Gioia replica: « Chiunque non ignora i primi elementi della legislazione sa che una legge *ottima* per una nazione può essere *pessima* per un'altra. Questo dipende dalla diversità delle circostanze » (*Apologia*; in *Opere,* III, p. 172). Se la Dissertazione aveva insistito sull'uguaglianza dei principî e l'accidentalità delle modificazioni, qui, pur senza contraddirsi, l'accento è posto sulle diversità e gli adattamenti: come abbiamo visto già a proposito della democrazia perfetta ne *I partiti chiamati all'ordine.* In questo stesso opuscolo la nota realistica sperimentale è accentuata quando si censura il voler dedurre gli istituti dello stato dalle definizioni nominali di aristocrazia o democrazia (*Opere,* I, 33). Con il che va d'accordo ciò che è detto nell'altro opuscolo *Cos'è patriottismo?*, che la tirannide non è solo cosa dei re (*Opere,* III, p. 251).

Per il Gioia, la « divinità » della libertà e dell'uguaglianza fa tutt'uno con la dimostrazione « che il nostro culto è ragionevole » (*Dissertazione,* p. 64). Abbiamo appunto quella combinazione di razionalismo e di entusiasmo da cui proveniva la nota moralistica ed eroica della *virtus* repubblicana. Questa nota non manca nel Gioia, il quale afferma che « la corruzione de' costumi è la tomba della libertà » (p. 189), e che la loro severità si unisce con il sentimento della gloria (p. 192). Il Gioia dice che occorre anche agire sui sensi, per ispirarli a questa virtú repubblicana, con le arti e innanzi tutto con una musica virile e civile (p. 194 ss.). La preoccupazione per la elevazione morale dell'individuo si scontra

— com'è inevitabile — con quella per la libertà individuale. Vedemmo il criterio individuale vigorosamente affermato nell'*Apologia*, mentre *Cos'è patriottismo?* trova troppo estesa la definizione di libertà come facoltà di fare ciò che non nuoce ai diritti altrui. La legge deve dirigere le virtú private per rinforzare le pubbliche, e quindi reprimere azioni individuali che degradano l'uomo. Eppure questo opuscolo, che accentua l'idea delle virtú civiche e dell'educazione virtuosa, è dedicato innanzi tutto ad un'analisi realistica — che si sente, cioè, derivata dall'osservazione delle condizioni di Milano — di come il patriottismo si trasformi da virtú in vizio, in interesse personale, presunzione, immoralità, ferocia. Attraverso queste oscillazioni e incertezze, un filo conduttore, una condizione pregiudiziale sembra essere costituita per il Gioia da quel che è detto verso la fine della Dissertazione: per distruggere il vecchio edificio, per mantenere e perfezionare il nuovo occorre la libertà di scritti e di parole. Nessun valore viene riconosciuto agli argomenti in contrario (p. 201 ss.).

A differenza della Dissertazione del Gioia, la fama del *Saggio sulla rivoluzione napoletana del 1799* di Vincenzo Cuoco — pubblicato nel 1801, meditato e steso nel biennio antecedente — è affidata al presunto valore eccezionale del suo pensiero teoretico. Egli segnerebbe, nella letteratura storico-politica italiana, il passaggio dell'illuminismo allo storicismo. A guardarlo piú da vicino, il pensiero politico del Cuoco — che è rappresentato non solo dal *Saggio*, ma dai frammenti di lettere dirette al Russo, talora piú interessanti di quello, e dagli articoli pubblicati a Milano nel « Giornale Italiano » degli anni 1804-1806) — appare tutt'altro che privo di astrattezza, tutt'altro che sovrabbondante di senso storico. Il *Saggio* potrebbe dirsi una teoria della perfetta rivoluzione. Vedremo in che cosa principalmente questa teoria consista e quale sia il suo effettivo realismo intrinseco; ma intanto osserviamo che il Cuoco non si pone a sufficienza il problema delle condizioni

particolari in cui si trovarono i dirigenti della rivoluzione napoletana, non esamina a fondo se essi disponessero di quelle possibilità, di quella libertà di mosse che il suo rivoluzionarismo gradualistico e tradizionalistico avrebbe richiesto.

La critica del Cuoco ai rivoluzionari napoletani del 1799 ricorda — in anticipo — quella del Taine ai rivoluzionari francesi, e ambedue hanno un valore storico assai ristretto. Il *Saggio* colpisce giusto assai piú in certi particolari che nell'insieme. L'autore censura per le loro astrazioni, prima ancora dei rivoluzionari suoi concittadini, i rivoluzionari francesi: il rimprovero di astrattismo ai principî dell'89 trova in lui uno dei primi formulatori. Secondo lui, i Francesi, dovendo riformare molti abusi, furono costretti a risalire a principî molto astratti, della piú astrusa metafisica, e caddero nell'errore solito in simili speculatori astratti di confondere le proprie idee con le leggi della natura. « Tuttociò che avevan fatto o volean fare credettero esser dovere e diritto di tutti gli uomini » (c. VII, p. 39). Il Cuoco non si accorge della contraddizione iniziale del suo ragionamento. Se i Francesi furono costretti a risalire a principî molto generali dalla necessità di riformare molti abusi, questo significa che la generalità dei principî da essi proclamati nel 1789 rispondeva per l'appunto alle esigenze della loro azione. E precisamente la persuasione che queste esigenze discendessero da principî ideali, avessero valore assoluto, fu quel che dette forza all'impeto rivoluzionario, che altrimenti non sarebbe forse succeduto mai al minuto riformismo assolutistico. Se avessero accettato le realtà esistenti come « leggi della natura », invece di porre in luogo di queste presunte leggi (evocazione prettamente settecentesca) i proprî ideali, essi non avrebbero, semplicemente, fatto la Rivoluzione.

Dove lo « storicismo » del Cuoco mostra tutto il suo substrato antistorico, è in quel che dice subito dopo, che per questo carattere astratto i principî rivoluzionari francesi non potevano avere influenza sugli altri popoli. Nel 1800 non ci voleva un grande

sforzo d'osservazione, particolarmente in Italia e in Lombardia, per accorgersi che una influenza sugli altri popoli i principî della rivoluzione francese l'avevano avuta e l'avevano, e precisamente per il loro « carattere astratto », cioè per il loro valore universale. Il Cuoco invece ritiene che una rivoluzione debba avere carattere puramente nazionale, e si potrebbe dire locale, e produrre effetti limitati, graduali. La Rivoluzione, cioè, è considerata con i criteri del riformismo. Non si può produrre, egli dice, una rivoluzione seguendo idee troppo generali, né seguendo un piano unico (c. XIX, p. 106). Le idee della rivoluzione napoletana avrebbero potuto essere popolari se tratte dal fondo della nazione: « tratte da una costituzione straniera, erano lontanissime dalla nostra » (c. XV, p. 83). Una rivoluzione sbocca in una costituzione: a differenza dell'Alfieri, che poneva una differenza cosí grande fra lo stadio sovvertitore e quello costituente, il Cuoco li tratta ugualmente e si può dire li confonde. Le costituzioni — dice — sono simili alle vesti: ad ogni individuo e ad ogni età conviene la propria (*Lettere*, p. 218). I filosofi dichiarano cattive tutte le costituzioni passate, e intanto esse hanno fatto i popoli grandi e felici (ivi, p. 241). Si poteva osservare al Cuoco che, se le costituzioni passate erano state buone per i tempi passati, esse, secondo i suoi stessi criteri, non potevano piú esserlo per i tempi presenti. Ma il nazionalismo o il localismo del Cuoco lo trae ad insistere sul legame che una rivoluzione deve avere sempre col passato, mentre sembrerebbe che la natura della rivoluzione in atto sia precisamente la rottura col passato. Che poi di fatto questa rottura sia molto meno totale di quanto i rivoluzionari la immaginino, che essa si traduca in realtà per buona parte in pieno e libero sviluppo di elementi preesistenti, è vero; ma ciò avviene attraverso la totalità del processo storico, non per volontà riflessa e piano preordinato degli uomini rivoluzionari. Ancora una volta, chi peccava di astrattismo era il Cuoco, enunciando non come canone di valutazione storica finale, ma come criterio di azione rivoluzionaria, che le rivoluzioni

di miglior esito sono quelle che si riattaccano a qualcosa di preesistente, di tradizionale nella nazione (c. XV, p. 83) [1].

Idea fondamentale del Cuoco è che la molla di una rivoluzione sta nel bisogno, negli interessi, nell'utilità dei piú: una rivoluzione deve dare al popolo ciò che esso medesimo domanda. « Ecco tutto il segreto delle rivoluzioni: conoscere ciò che tutto il popolo vuole, e farlo; egli allora vi seguirà... arrestarvi tosto che il popolo piú non vuole; egli allora vi abbandonerebbe » (c. XVII, p. 95). E ancora: « L'oggetto per cui il popolo si è mosso dev'essere il solo riformato » (*Lettere*, p. 218). È l'esagerazione fino al paradosso del criterio, ammesso anche dal Gioia (sopra, p. 139), che ci si debba preoccupare di avere il popolo con sé, frenando all'occorrenza l'impeto rivoluzionario. Quel che c'è di chimerico in questo programma, apparentemente cosí realistico, è mostrato da una osservazione complementare del Cuoco stesso: questo interesse comune al popolo napoletano conveniva ritrovarlo fra tante contrarietà della nazione napoletana, che era come divisa in tante diverse nazioni (c. XVI, p. 92). Ecco, dunque, che non si trattava propriamente di fondarsi sull'esistente, ma di creare qualcosa di nuovo, una coscienza comune che mancava. Il Cuoco, poi, si contraddice anche in questo: che, mentre restringe cosí esplicitamente l'àmbito dell'azione rivoluzionaria, immagina poi uno sviluppo crescente della rivoluzione, la quale diventerebbe sempre piú radicale, mettendo da parte il criterio dei bisogni e della volontà popolari. « Le prime idee che si debbono far valere sono le idee di tutti; quindi le idee di molti; in ultimo luogo le idee di pochi » (c. XIX, p. 105). Il corso naturale delle rivoluzioni sembra invece l'opposto: sorte per iniziativa di pochi, esse si vanno allargando col conquistare il favore dei piú.

In concreto, il programma repubblicano rivoluzionario del Cuoco nel Mezzogiorno sarebbe consistito nel « rimetter le cose

[1] V'era in ciò una influenza delle *Considérations sur la France* di J. de Maistre, anteriori di qualche anno?

nell'antico stato », cioè nel ristabilire il sistema municipale (Lettere, p. 231). Un simile spunto autonomistico — ribadito e sviluppato con la proposta di affidare l'esecuzione delle leggi, a cominciare dalle ripartizioni dei tributi, alle popolazioni (ivi, p. 232) — non manca certo di interesse teorico. Esso può coordinarsi con la simpatia del Cuoco per le libertà individuali e l'avversione all'uniformità programmatica. « Vorrei conservare al piú che fosse possibile l'attività individuale. Allora la repubblica sarà, quale esser deve, lo sviluppo di tutta l'attività nazionale verso il massimo bene della nazione, il quale altro non è che la somma dei beni privati » (ivi, p. 231). « Tanto meglio se la massima libertà della patria si ottenga conservando la massima libertà dell'individuo! Allora l'amor sociale sarà l'amor di se stesso » (ivi, p. 234) (va d'accordo con queste idee l'affermazione del Cuoco che l'unico mezzo per opporsi al contagio delle idee è di lasciarle discutere: dalla discussione nascono per amor proprio idee contrarie, che prendono il carattere di massime nazionali: c. VII, p. 41). Ma non si può non domandarsi se il gradualista e realista Cuoco, abbozzando quei programmi di autonomismo per il Mezzogiorno alla fine del Settecento, non peccasse proprio lui di sfrenato idealismo.

In realtà quel che ispirava il Cuoco era non un concetto diverso di rivoluzione, ma una pregiudiziale antirivoluzionaria. Egli dice che è una gran disgrazia quando la guerra porta con sé un cambiamento di governo, perché allora si aggiungono ai mali della guerra esterna quelli piú terribili dell'interna (c. VII, p. 42). L'ideale del Cuoco è riformistico. È posteriore al *Saggio* un articolo in cui si lamenta che non si sia voluto intendere come i reclami, che si chiamavano « della filosofia », fossero in realtà dei tempi e dei popoli. Le crisi sono nate dalla ostinazione per cui i governi non hanno voluto mai soddisfare quei reclami. Con una savia moderazione si sarebbero avute utili riforme distruttive (*Scritti*, I, p. 139). E il suo riformismo si combina — alla maniera settecentesca, e si potrebbe dire della prima metà del Set-

tecento, — con l'assolutismo, fino a identificarsi con esso: « Tutte le riforme di uno Stato tendono ad un sol fine, cioè che il re sia veramente re » (c. VIII, p. 53). S'intende che si tratta di assolutismo illuminato, per il bene pubblico, che il Cuoco (abbiamo inteso testé) dichiara — piú settecentescamente che mai — altro non essere che la somma dei beni dei privati. Perciò egli, che rileva come il popolo arrivi ad amare la libertà attraverso i vantaggi che questa procura (c. XIX, p. 102), non condivide, almeno al tempo della rivoluzione di Napoli, il concetto della *virtus* repubblicana [1]. Inutile predicare, egli dice, l'antica semplicità dei costumi; non si torna indietro nelle idee (*Lettere*, p. 262). Egli concepisce la società — con un misto di sensismo e di spirito matematico, anch'esso di marca settecentesca — come uno stato di equilibrio instabile tra forze e bisogni (c. VIII, p. 44). Se i secondi prevalgono, l'incremento di coltura porta alla dipendenza dallo straniero e riesce piú nocivo della barbarie. Qui l'equilibrio è considerato con una certa tendenza reazionaria; ma assume invece aspetto progressistico nel passo citato sopra contro i vagheggiamenti del ritorno all'antico, ove si conclude che bisogna invece accrescere le forze per soddisfare i nuovi bisogni (*Lettere*, p. 262). Concetto, quest'ultimo, veramente bellissimo e precorritore.

Con questa tendenza al progresso sociale, implicante una robusta fede ottimistica, fanno contrasto altre dichiarazioni pessimistiche, le quali si connettono con il conservatorismo politico del Cuoco. Quando egli scrive che « le costituzioni si debbono fare per gli uomini quali sono e quali eternamente saranno, pieni di vizi, pieni di errori » (*Lettere*, p. 219), questo pessimismo si manifesta intero; e cosí quando si afferma che nell'uomo non conviene sperar tanto per la volontà che abbia di fare il bene, quanto per

[1] Può darsi ch'egli intenda polemizzare a questo proposito con i *Pensieri politici* del repubblicano radicale partenopeo Vincenzo Russo — il medesimo cui sono dirette le *Lettere* — sul quale v. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 120 ss. (e specialmente per questo punto p. 125 ss.), e F. Battaglia, *I primi conati di riforma sociale nel Settecento e il pensiero di V. R.* (in « Giornale critico della filosofia italiana », IX [1928], pp. 49 ss., 85 ss.).

l'impotenza di fare il male (ivi, p. 242). Finché è mantenuta entro limiti di un realismo ragionevole, questa inclinazione pessimistica dà luogo a spunti interessanti di teorie politiche. La buona costituzione dev'essere tale da assicurare il funzionamento dello Stato anche con governanti mediocri e fin pessimi (*Lettere*, p. 229 s.). Si tratta di affermare il principio che le istituzioni valgono piú dei singoli individui per la vita sociale, o almeno rimediano alle deficenze di questi: criterio senza del quale una politica non può neppure esistere. Ma altrove questa fede nelle istituzioni riparatrici vacilla e vien meno: « È facile rimontare all'origine, analizzar la natura del contratto sociale, far la dichiarazione de' diritti dell'uomo e del cittadino; ma far che l'uomo non sempre saggio e di rado giusto non abusi de' diritti suoi, o ne usi sol quanto richiegga la felicità comune, *hoc opus hic labor* ». Donde la conclusione prettamente conservatrice: inutile cercare il governo piú giusto, cerchiamo il piú regolare (*Lettere*, p. 242); e lo sbocco in un fatalismo spegnitore di energia, con la bilancia matematica del bene e del male in perpetuo equilibrio: la forza che anima la natura è una ed eterna; gli uomini cangiano, ma l'umanità è sempre la stessa; gli uomini non possono resistere all'ordine superiore che li trascina. Non vi è un bene per tutti i luoghi e tutti i tempi. Una egual somma di virtú e di verità si contrappone sempre a un'egual somma di vizi e di errori, sebbene i componenti cambino (*Scritti*, I, p. 340). Al pessimismo si arriva attraverso una ripresa di naturalismo settecentesco.

In fatto di forme statali il Cuoco approda alla monarchia costituzionale, unico governo conveniente ad un popolo numeroso che ha grandi interessi e corre grandi pericoli, ed ha bisogno di un potere centrale forte (*Scritti*, I, p. 151). Essa monarchia unisce i vantaggi della repubblica e la forza del principato (ivi, p. 157), e risponde cosí a quelle « mezze proporzionali, cioè alle idee di

[1] Invece il Cuoco si pronuncia contro l'abolizione della pena di morte, e confuta l'argomento del Beccaria in proposito (ivi, p. 74).

moderazione, di ordine, di giustizia », che il Cuoco esalta per la loro « forza infinita » nella prefazione alla seconda edizione (1806) del *Saggio* (p. 9): quelle medie che egli contrappone alle opinioni dei partiti estremi, e che sole possono render gli uomini felici (*Scritti*, I, p. 29). I due partiti estremi, o sètte, da lui combattuti sono naturalmente quello che vorrebbe si proseguisse sulla via rivoluzionaria, e l'altro che vorrebbe tornare indietro (ivi, p. 138). Egli si dichiara del partito della ragione e dell'umanità (*Saggio*, p. 16). Questa nota razionalistica, umanitaria, settecentesca, torna nella esaltazione dell'ideologia, scienza che ha procacciato tante utili verità — fra cui quella che la severità delle pene non serve a diminuire i delitti, — e la quale molti disprezzano perché non la conoscono (*Scritti*, I, p. 73) [1]. Egli si adatta a vedere realizzate queste sue idee moderate nella monarchia napoleonica, che pure in realtà era ultra-assolutistica. Si è ottenuta, egli dice ai partigiani della libertà, una forma di governo costituzionale; per giudicarla definitivamente è necessario il tempo (*Scritti*, I, p. 135 ss.). Come miglior base della costituzione egli enuncia nettamente la proprietà, perché, mentre non priva lo stato dell'opera di molti che non hanno antenati, ma possono acquistarsi un podere, non affida la cosa pubblica « alla fede, sempre dubbia, di coloro i quali non hanno verun interesse a sostenerla » (*Scritti*, I, p. 28). E anzi giunge a dire che la custodia delle leggi è bene affidata alla proprietà, perché « le leggi son tutte fatte per difendere i proprietari » (ivi, p. 141 s.). Formula tuttavia una vaga aspirazione in favore di una classe media non corrotta per eccessiva ricchezza, né avvilita per soverchia povertà; e, pure affermando che gli ottimi per il governo non vanno presi individualmente, ma ricercati per classe, soggiunge però che, ove si tratti non piú di custodire l'ordine, ma di agire, occorre il merito (ivi, ivi).

Quel che di piú interessante — di piú avveniristico — si ritrova nel pensiero del Cuoco durante il periodo napoleonico è l'affermazione del concetto di patriottismo, il quale mancava, si

può dire, del tutto nel *Saggio*. Ora egli espone la necessità fondamentale dello spirito pubblico per la grandezza di una nazione, spirito consistente nella coscienza dell'unità dell'individuo con la patria. Segni di questo spirito sono l'amare l'agricoltura, non abborrire la milizia, occuparsi di cose veramente utili (*Scritti*, I, p. 115 ss.). Egli espone anche la necessità di dare al popolo una nuova educazione, ispirandogli l'amor di patria, delle armi, della gloria nazionale (ivi, p. 93 ss.). Adesso il concetto della « virtú » è accettato da lui: « La sola virtú rende grandi gli uomini e le città » (*Scritti*, p. 116). L'antirivoluzionario Cuoco si riattacca qui chiaramente al civismo repubblicano e mostra una disposizione a utilizzarlo a pro della nazione italiana.

Colui che abbozza, sotto lo stimolo delle esperienze rivoluzionarie e napoleoniche, un concetto della politica nuovo rispetto, sia all'utilitarismo settecentesco, sia all'idealismo rivoluzionario, non è il Cuoco, ma il Foscolo.

Il Foscolo aveva cominciato, nell'*Ode a Bonaparte liberatore* del maggio 1797 (IX, p. 295 ss.), col parlare il linguaggio della fede senza riserve nei principî rivoluzionari, le leggi di natura, i diritti dell'uomo, la Dea libertà, il dispotismo infranto. Egli descriveva Bonaparte che

ad Esperia i lumi terge
e falla ricca de' tuoi puri doni,
o Libertà gran Dea,
e l'uom ritorna negli antichi dritti
che prepotente tirannia godea
(str. 7).

Ora, dice il poeta,

col dito di Dio nei cori incise,
di natura le sante
immutabili leggi, e dal terrore
del dispotismo sin ad oggi infrante,
quelle almc leggi spazïar con pompa
liberamente ti vedrai nel seno
(str. 8).

Ma nella *Dedicatoria* della stessa ode, che è del 1799, già formulava con tono di rassegnata tristezza il riconoscimento di una realtà non in tutto conforme a quegli ideali: « È vero, pur troppo! che il fondatore di una repubblica deve essere un despota » (ivi, p. 293). Il caso, vagheggiato piuttosto come espediente letterario e oratorio che teorizzato politicamente dall'Alfieri nel *Panegirico di Plinio a Traiano,* prendeva dunque corpo? Il « purtroppo » foscoliano pareva rispondere all'interrogazione, che, se era sicuro l'inconveniente (il despota), non altrettanto sicuro era il vantaggio (che davvero la repubblica venisse fondata). È di questi anni l'*Ortis,* il quale prende come punto di partenza del racconto la disillusione di Campoformio ed è pieno di pessimismo anche politico: si vedano per esempio i discorsi del Parini, sotto la data « Milano, 4 dicembre » (I, pp. 104-107), e quelli di Jacopo, sotto la data « Ventimiglia, 19 e 20 febbraio » (p. 123 ss.). Pure, nell'*Orazione a Bonaparte pel Congresso di Lione* (del principio del 1802) il Foscolo sembrava ribadire la realtà del fatto della liberazione, insieme con la straordinarietà del mezzo: « Te dunque, o Bonaparte, nomerò, con inaudito titolo, Liberatore di popoli e Fondatore di repubblica » (V, p. 43). Egli tenta anche di formulare principî e modi di questa realizzazione: le costituzioni devono esser fondate sulla natura del popolo costituito, e non deve il potere esecutivo sopraffare il legislativo; libertà italiana si chiama il non avere (tranne Bonaparte) « niun magistrato che italiano non sia, niun capitano che non sia cittadino » (ivi, pp. 44, 63).

S'interessava il Foscolo a precisare gli elementi costitutivi del vagheggiato stato nazionale. Tre sono gli « elementi di ogni politica società: leggi, armi, costumi ». Al terzo di questi poteva riannodarsi la lingua, di cui egli reclamava i diritti e le glorie: « il gentile, magnifico, armonioso nostro idioma, che primiero dalla notte della barbarie destò le vergini muse e le arti belle e le lettere » (ivi, p. 44 s.). Piú strettamente aderente ai « costumi », e in relazione con il concetto della « virtus » repubblicana, era l'idea che dovesse prevalere nello stato economico dei cittadini una con-

dizione media: le leggi avrebbero dovuto correggere « e la povertà estrema, che persuade sempre la schiavitú, e le immani ricchezze, scala al trono e alla oligarchia » (ivi, p. 58). Era questa un'idea che aveva espresso ripetutamente e in forma piú cruda al tempo della Cisalpina. « Sino a che la repubblica avrà molti, che hanno bisogno di essere corrotti, e pochi che possedono i mezzi di corrompere, la libertà non sarà che un nome... se non volete opprimere i nobili, togliete almeno loro quei mezzi, co' quali essi potrebbero opprimere la repubblica » (V, pp. 3, 9). Allora l'odio verso le alte classi gli suggeriva un'insinuazione, che i casi disgraziati avvenuti a Milano d'investimenti di pedoni da parte dei cocchi signorili non fossero tutti dovuti al caso: « Le ricchezze somministrano sempre mezzi di vendetta » (ivi, p. 12). V'era forse una reminiscenza pariniana della chiusa del *Mattino* (sopra, p. 96). In quanto alle leggi, abbiamo visto come il Foscolo precisasse la necessità di una legislazione autonoma con indipendenza del potere legislativo, di fronte all'esecutivo. Ma piú di ogni altra cosa importava al Foscolo la forza armata a tutela della nazione: « E quando ottime, eterne fosser le leggi, nulle per noi tornerebbero senza la milizia, principio, sicurezza ed ingrandimento degli stati; però niun'arte permetteva a' Lacedemoni il Divo Licurgo, che appartenente alla guerra non fosse » (*Orazione a Bonaparte*, ivi, p. 47).

Spuntava qui un nuovo realismo politico, ispirato da quanto accadeva in Europa da un decennio: gli eserciti rivoluzionari o controrivoluzionari scorrazzavano per l'Europa e ne decidevano i destini. E il concetto della forza dominatrice, fondendosi col naturalismo e materialismo residui del secolo XVIII, assumeva un valore universale, cosmico, approdando a una concezione fatalistica e pessimistica. I *Sepolcri*, del 1806-1807, cantano:

Anche la Speme,
ultima Dea, fugge i sepolcri; e involve
tutte le cose l'oblio nella sua notte;
e una forza operosa le affatica

di moto in moto; e l'uomo e le sue tombe
e l'estreme sembianze e le reliquie
della terra e del ciel traveste il tempo.

Questo fermento di realismo, di fanatismo, di pessimismo — cui conferiva singolare acerbezza la passione patriottica, in chi era ben conscio che il despota rimaneva e la liberazione se ne era andata o doveva giungere ancora, — prende forma precisa di pensiero risoluto sino alla rigidezza, obbiettivo sino alla impassibilità, nella famosa Orazione inaugurale al corso di eloquenza *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura* e nell'altro discorso *Sull'origine e limiti della giustizia*: ambedue del 1809, l'anno di Wagram, il culmine dell'impero napoleonico. La prima Orazione cosí rappresenta la costituzione e lo svolgimento della società: « Per decreti immutabili l'universalità de' mortali non può essere né quieta né libera. Incontentabile ne' desideri, cieca nei modi, dispari nelle facoltà, dubbiosa sempre e le piú volte sciagurata negli eventi, non potea se non eleggere il minor danno, rinunziando la guida delle sue passioni alla mente de' saggi o all'imperio del forte. Quindi il genere umano dividesi in molti servi che tanto piú perdono l'arbitrio delle loro forze, quanto men sanno rivolgerle a proprio vantaggio, ed in pochi signori che fomentando co' timori e co' premi della giustizia terrena, e con le promesse e le minacce del Cielo le passioni degli altri, hanno arte e potere di promuoverle a pubblica utilità » (*EN.*, VII, p. 17). Qui tutti gli ideali del secolo XVIII e della Rivoluzione, tutti i loro presupposti filosofici, sono ignorati, o piuttosto rinnegati. Cioè, uno ne rimane, quello della pubblica utilità; ma le vie per giungere a questo fine son le medesime della piú cruda ragion di stato: forza ed inganno, mantenimento perpetuo di un'assoluta disparità politica e sociale.

Quel che il Foscolo aggiunge circa l'ufficio politico delle lettere riconferma sostanzialmente queste vedute di assolutismo fatalistico e le lumeggia sotto un altro punto di vista, pure interes-

sante. Le lettere servono a controllo temperato dei governanti e ad istruzione dei soggetti, senza sciogliere inumanamente le illusioni che velano i mali e la vanità della vita. La scienza non rende inutili le arti letterarie, perché sentimento, immaginazione, passione, sono elementi perpetui della vita umana (ivi, p. 17 ss.). Rispunta qui l'idea dell'importanza del sentimento accanto alla ragione, idea a cui tanto rilievo aveva dato un decennio prima Melchiorre Gioia nella Dissertazione; ma rispunta addirittura capovolta. Nel Gioia era un'idea propulsiva, ottimistica; il sentimento completava, suppliva l'opera della ragione, cosí da permettere il raggiungimento dei beneficî di questa a ceti sempre piú larghi, a tutto il popolo. Quello del Gioia era appunto l'abbozzo di uno stato libero e progressivo, fondato sulla forza del consenso popolare. Nel Foscolo il sentimento è pure concepito come una molla dell'attività umana; ma questa attività è soggetta alle ferree leggi che egli ci ha enumerate, e insomma il sentimento deve contribuire a farle sopportare, con una specie di « pia fraus », arieggiante l'inganno della natura di cui parlerà piú tardi il Leopardi. Il Foscolo ha perfetta coscienza di porsi contro a idee che fino a quel tempo, ed anche allora, avevano largo corso, e giustifica il suo atteggiamento iconoclastico affermando di opporre fatti a ideologie. Egli schernisce « le sublimi contemplazioni » che confondono « le verità di fatto con la visione metafisica » (*Sull'origine e i limiti della giustizia*, ivi, p. 170). E nella constatazione del fatto — o di ciò che egli presume tale — come criterio supremo arriva a un linguaggio che si direbbe precocemente hegeliano: « Tutto quello che è, deve essere; e se non dovesse essere, non sarebbe » (ivi, p. 179). A questa formula egli arriva attraverso una concezione tutta naturalistica della vita e del mondo, concezione che — s'è già avvertito — è essa medesima una derivazione del pensiero settecentesco. Tocchiamo qui con mano come il panlogismo idealistico possa identificarsi, come una specie di guanto rovesciato, col positivismo materialistico.

Questo concetto, che « tutto quello che è deve essere », non è

infatti nel Foscolo una semplice « boutade » gettata nel calore della declamazione. Si tratta di una ferma convinzione che tutto è naturale, e che perciò è assurdo parlare di uno stato di natura, di un diritto naturale, contrapposti a stati e diritti sociali e positivi non naturali, col risultato di una condanna dei secondi in nome dei primi. Non c'è gerarchia né criterio di valutazione: tutto è sullo stesso piano. La distinzione di stato di natura o di società, afferma la prima delle *Lezioni pavesi,* è fantasma da lasciare al Rousseau e ai suoi seguaci (*EN.*, VII, p. 63). L'equità naturale — rincalza l'orazione *Sull'origine,* ecc. — è introvabile; e non si può sostenere che gli istituti che la offenderebbero siano veramente contro la natura, la quale non si può ritrovare fuori della società (ivi, p. 171 ss.). Il diritto delle genti si risolve nella forza; lo stato di guerra tra i popoli è fondamentale e perpetuo (ivi, pp. 168, 179).

Dunque, il *bellum omnium contra omnes,* non solo come stato iniziale dell'umanità, ma come sua condizione perpetua e universale? Abbiamo visto come il Foscolo abbia risposto in una qualche misura a queste obbiezioni: il « bellum omnium contra omnes » è evitato grazie all'opera dei piú forti e dei piú saggi. Tutto ciò potrebbe apparire una rievocazione trasformata del dispotismo hobbesiano: e infatti il Foscolo ci ha parlato di una sommissione della moltitudine « alla mente dei saggi e all'imperio del forte ». Questa rinunzia è al tutto differente da quella che nel *Contrat Social* di Rousseau crea la « volonté générale », detentrice della sovranità; e ricorda invece per l'appunto l'abdicazione hobbesiana degli individui in mano del potere sovrano assoluto, che ne risulta trascendente ad essi. Ma nel Foscolo vi è una novità fondamentale, da cui appare che c'è stata la rivoluzione francese e che il secolo XIX è già spuntato: l'idea dello stato nazionale. Improvvisamente, tutti i valori negati, legge, giustizia, pace, rinascono, ma entro l'àmbito della nazione, e per i suoi fini. Lo stato di guerra, ci ha detto il Foscolo, è fondamentale e perpetuo; ma egli aggiunge subito che per far la guerra tra popolo e popolo occorre

l'ordinamento pacifico, giuridico, all'interno di ciascun popolo. « Dunque la giustizia sta nelle società particolari de' popoli, ma non nella società universale del genere umano » (ivi, p. 169). Nel diritto civile interno a ciascun popolo v'è una giustizia dettata dagli interessi comuni, e protetta dalla forza generale (p. 179 s.). Rimane vero, cosí, che la giustizia non esiste senza la forza. Essa giustizia è, non precisamente uno scopo dello Stato — come avrebbero detto politici settecenteschi, trattatisti cristiani, e anche filosofi antichi, — ma una sua funzione, o conseguenza: il giusto è racchiuso nei termini della ragion di stato (p. 170). Di qui, con la negazione di una giustizia o equità naturale, quella di una politica umanitaria e di un reggimento universale: i pratici di governo, dice il Foscolo, non mirano alla conservazione del genere umano, nel qual caso questo dovrebbe esser retto da un solo governo e non dovrebbe trovarsi mai in guerra. « L'estensione delle terre e dei mari, e le guerre di tante genti in tutte le età escludono l'una e l'altra ipotesi » (ivi).

Ma questa giustizia-forza come si stabilisce nel suo carattere e limite nazionali? Qual è il prodigioso fattore il quale arresta ed elimina il *bellum omnium contra omnes,* non entro l'àmbito dell'umanità universale, non entro un qualsiasi frammento di questa, ma proprio entro l'àmbito della nazione? Rispondere a tale quesito avrebbe significato domandarsi quale sia il concetto e la origine della nazione. Il Foscolo non ci ha pensato neppure: egli ha assunto l'esistenza dei singoli popoli, — questo, e non « nazioni », è il termine adoperato da lui, — come un dato di fatto. Vediamo almeno come, entro la circoscrizione del popolo e della nazione considerati senz'altro come una realtà naturale, si crei l'ordinamento statale. Veramente, una spiegazione generica il Foscolo l'ha già data, con quella rinunzia hobbesiana che sappiamo. Ciò nell'Orazione inaugurale; ma nell'Orazione sull'*Origine* ecc. ha stretto il problema piú da vicino, e anzi lo ha sciolto in modo e con spirito alquanto diversi. Rimane che fondamentale per l'uomo è l'istinto della propria conservazione; questo istinto

lo stringe ad accettare la disciplina sociale. Ma l'accettazione non è fatta una volta tanto, come abdicazione pura e semplice. I diversi istituti trovano il loro limite nelle forze reciproche, e « non vi può essere mai equità certa, se non quella che nasce dalla concordia degli interessi, del timore, della forza e della Ragione di Stato » (ivi, pp. 175, 178). Qui è intraveduto un processo abbastanza complicato, in cui azioni e passioni individuali hanno parte maggiore e piú a lungo. E cosí, dopo aver detto che il giusto è racchiuso nei termini della ragione di stato, il Foscolo sembra distinguere di fronte a questa altri fattori: la ragion di stato, cioè, non appare piú come la risultante finale ed unica, ma come una delle forze, sia pure la preponderante, la quale deve tener conto delle altre, sempre di carattere utilitario, ma di un utilitarismo non soltantó sociale, ma anche individuale.

Il Foscolo ebbe ad affermare piú tardi, nella *Lettera apologetica* (1825), che al tempo di Napoleone, egli « non guardava alle altre genti ed età, se non per imparare a non avere cura che dell'Italia » (V, p. 510). È verosimile, infatti, che, rappresentando con tratti cosí realistici natura e funzionamento dello Stato, egli non solo si ispirasse per conto suo alle esperienze contemporanee del regime napoleonico, ma tendesse a suscitare una riflessione spregiudicata su di questo. E ciò per un doppio scopo. Primo, dissipare il nimbo di accecante fulgore che velava ai popoli la vista della oppressione e dello sfruttamento effettivi, seguendo cosí per proprio conto la tattica da lui attribuita al Machiavelli:

gli allor ne sfronda ed alle genti svela
di che lagrime grondi e di che sangue.

Secondo, additare agli Italiani la via — dura via — per costruirsi uno stato veramente loro, veramente nazionale. Sui sentimenti del Foscolo verso il regime napoleonico, oltre i giudizi pronunciati da lui piú tardi [1], illuminando il noto episodio dell'*Ajace*

[1] Una requisitoria contro Napoleone è nella lettera del 1815 al Fiquelmont (*EN*., VIII, p. 303). Nella *Lettera apologetica* è detto che Napoleone « non aveva patria, se non un trono rapito di sotto ai cadaveri » (V, p. 540).

e lo scritto, dello stesso anno 1811, *Dello scopo di Gregorio VII* (*EN*., VII, p. 381 ss.). Egli fa in questo una esposizione obbiettiva dei principî, degli scopi, e dell'azione di Gregorio VII. L'indipendenza reciproca fra l'altare e il trono è praticamente impossibile; c'è sempre uno che comanda e uno che obbedisce. Ciò è provato anche dal confronto con quel che è avvenuto ai nostri tempi circa l'indipendenza del potere legislativo dall'esecutivo. Gregorio VII usò della forza propria per dare al mondo una giustizia qualunque, che i monarchi non sapevano dare. Il Foscolo chiama qui « scandalo celebre nella storia » l'episodio di Canossa, ma egli per suo conto non se ne scandalizza; e aggiungendo che ogni azione di Gregorio VII, e principalmente questa, fu diretta dalla politica, alla quale egli pospose umanità ed equità, viene a porre l'azione del pontefice precisamente sul piano della politica ordinaria. Si noti che eravamo a un momento culminante del conflitto fra Napoleone e Pio VII.

Intanto, però, il Foscolo non solo non additava i mezzi pratici per sottrarsi al dispotismo e alla dominazione straniera, — e in verità gli sarebbe stato impossibile farlo anche se li avesse conosciuti, — ma non delineava neppure una reazione ideale a questo dispotismo; e anzi sembrava consacrarlo con le sue realistiche e pessimistiche analisi. L'unico appiglio a una ideologia politica piú confortante, piú rispondente a quelle che erano state le speranze e le richieste dei popoli risvegliati dalla rivoluzione, egli l'offriva con quella « concordia degli interessi », con quel gioco di forze reciproco da lui ammesso entro l'àmbito dello Stato. Erano spunti di carattere settecentesco verso un ideale di equilibrio organico fra autorità e libertà, Stato e individuo. Contemporaneamente a quelle orazioni del Foscolo, e in perfetta indipendenza di pensiero da lui (se mai, si potrebbe pensare a un'influenza di lui sul Foscolo), un insigne giurista e filosofo del diritto svolgeva idee analoghe, in forma ben piú completa e piú organica. Si tratta di Giandomenico Romagnosi, e della sua prolusione alla

cattedra di Alta legislazione (cui fu nominato nell'agosto 1808) *Del predominio della natura su 'l regime degli Stati e del modo di concordare l'uno con l'altro* (VII, 2, pp. 1247 ss.).

Anche il Romagnosi comincia col dire che i principî di cui intende ragionare « non sono propriamente quelli del diritto e della giustizia, quali vengono comunemente concepiti; ma piú tosto quelli che per fatto solo della costituzione naturale delle cose rendono necessaria una data composizione e un dato movimento dei corpi politici, onde poi determinare il loro régime artificiale » (§ 1205). Può essere che in questo esordio c'entri anche la prudenza, tanto piú naturale in un insegnante ufficiale, per cui non era mai bene parlar troppo di diritto e di giustizia sotto un regime dispotico. Può darsi altresí che anche nel Romagnosi fosse venuto meno ogni ingenuo ottimismo circa la sicura determinazione e il trionfo immancabile di quei principî ideali. Ma al di sotto di tutto questo v'è una precisa concezione teorica, derivante dal naturalismo settecentesco: esistono leggi di natura fondamentali e inviolabili anche in politica, anche per le costituzioni e il funzionamento degli stati. Concezione teorica particolarmente adatta a contrapporsi allo sconfinato « volontarismo » e « attivismo » napoleonico (si ricordi quel che obbiettava già il Verri all'assolutismo rivoluzionario di Giuseppe II). Il linguaggio del Romagnosi è di un crudo naturalismo: « In questa maniera il naturalista ed il fisiologo assegnano i principî che costituiscono il temperamento di una pianta o di un animale, per adattarvi poi i precetti della coltivazione e dell'arte medica. La fisica, pertanto, se mi è lecito dirlo, dei corpi politici forma propriamente l'argomento dei principî de' quali intendo ragionare » (ivi). Ma alla luce di queste considerazioni un simile naturalismo acquista un valore notevole di opposizione liberale. L'oratore insiste: « Come prima d'ogni artificiale direzione, la natura sola fa tutto; cosí dopo che l'arte politica, figlia della natura e che reagisce su la natura, ha consumati tutti i suoi forzi, la natura tiene palesemente la bilancia degli Stati » (§ 1280).

Il Foscolo aveva inclinato, sia pure con qualche temperamento, a riconoscere una assolutistica ragione di stato. Il Romagnosi ritorna all'individualismo-utilitarismo settecentesco: gli elementi della società civile non sono che gli uomini stessi associati, e ogni uomo è spinto per naturale impulso a vivere felicemente; dimodoché « la composizione, la vita e le azioni del corpo sociale dovranno necessariamente risultare dalle leggi essenziali dell'amor proprio degli uomini legati in una politica associazione... niun corpo politico potrà goder vita e potenza se non sarà poggiato sopra i maggiori scambievoli vantaggi delle parti aggregate » (§§ 1210-1211). Gli individui, in parole povere, non sono per lo stato, ma lo stato è per gli individui. La vera forza dello Stato risulta dal vantaggio, — e quindi dal consenso, — di questi. Incalza il Romagnosi, che un governo solido e durevole deve mirare non alla « disastrosa grandezza di alcuni pochi », alla felicità di pochi, ma a « la somma maggiore delle particolari felicità » (§ 1212).

Il Romagnosi, però, non è piú allo stadio dell'ingenuo matematismo politico, per cui gli interessi dei singoli non fanno nella società che addizionarsi per il bene comune. V'è differenza, v'è conflitto. Ma come si risolve il conflitto? Con una forza superiore che intervenga a comporlo dall'alto, secondo i proprî criteri, o attraverso il gioco naturale del conflitto medesimo? Il Romagnosi risponde risolutamente nel secondo senso. L'interesse comune risulterà tanto meglio allorquando i vari individui concorreranno ad esso « con pari intelligenza e libertà », perché i diversi amor proprî in conflitto produrranno l'effetto medio piú equo possibile (§ 1215). Questa sua veduta è giustificata con l'esame degli effetti dell'alternativa opposta: dove non c'è questo massimo eccitamento delle forze contrastanti, e interviene invece una forza piú grandiosa a impedirlo, non si ha neppure il massimo rendimento delle forze medesime (§ 1224).

Il modo con cui egli descrive lo stabilirsi dell'equilibrio risultante non manca di un certo impaccio: egli parla di « conflitto

degli interessi e dei poteri, rattemperato dall'azione degli stimoli e dell'inerzia, modificato dallo stato vario e progressivo sí dei particolari che delle popolazioni, senza discostarsi giammai dalla continuità » (§ 1213). Ma il pensiero centrale, la tendenza personale, il « dover essere » che egli intende far scaturire dalla constatazione dell'« essere », sono chiarissimi. « Audite ergo reges, et intelligite, discite judices finium terrae » (*Sap.*, VI, 2), ripeteva a modo suo il Romagnosi. « Il modo pertanto di concordare il predominio della natura co 'l régime degli Stati consiste nell'illuminare la mente dei politici su le leggi necessarie con le quali la natura move gli Stati e quindi dedurne l'ordine artificiale co 'l quale dirigerli in mezzo alle innovazioni delle differenti età » (§ 1249). E ricorreva all'esempio del Senato romano, nell'ultimo periodo della repubblica, quando, per aver voluto mantenere il suo assoluto predominio, aveva finito per perdere ogni potere, suscitando la reazione popolare terminata nel cesarismo. Esso Senato avrebbe invece dovuto comprendere come non fosse possibile mantenere il suo « colmo di potenza » e « l'immensa compressione » sul popolo (§§ 1258 ss.). Questa volta si trattava, anziché del Senato, proprio di Cesare. Ma l'ammonimento era tuttavia abbastanza trasparente, tanto che la censura napoleonica non permise la stampa della prolusione [1].

[1] Nell'« Avvertimento editoriale » premesso al *Discorso* è detto che la censura non ne permise la stampa, credendo di scorgervi allusioni antinapoleoniche.

Capitolo quinto LA RESTAURAZIONE

Il passaggio del periodo napoleonico alla Restaurazione significò per i politici ed i patrioti italiani (le due categorie tendono sempre piú a coincidere) l'accumularsi di una delusione sull'altra. Il miracolo del conquistatore e del despota fondatore di nazionalità e di libertà, preconizzato dubitosamente dal Foscolo alla fine del secolo XVIII (sopra, p. 151), non si era verificato; la caduta di Napoleone era avvenuta quando ormai la speranza del miracolo si era dileguata dai cuori piú fiduciosi, piú creduli. Ma la caduta del despotismo napoleonico non aveva profittato all'Italia, né, sembrava, al resto d'Europa. Nella prolusione del 1809 il Romagnosi aveva protestato contro coloro che identificavano l'arte politica con la conservazione o con il ritorno al passato (VII, 2, § 1206) [1]. Era, però, questa precisamente la via per cui si dirigeva la volontà degli uomini di stato che ora governavano l'Europa, questo sembrava dover essere il nuovo corso degli eventi.

Il pessimismo realistico del Foscolo non poteva che essere alimentato dal trionfo della Restaurazione. Il suo scritto politico piú importante di questo periodo è la serie frammentaria dei discorsi *Della servitú dell'Italia,* concepiti negli ultimi tempi del soggiorno milanese e redatti in Svizzera nel 1815. Punto di par-

[1] Forse vi è allusione per l'ultima parte al Vico od al suo ripetitore Pagano.

tenza di essi è quella medesima negazione dello stato di natura, del diritto e dell'equità naturale, del diritto delle genti, che conosciamo dalle due prolusioni del 1809: che anzi un lungo tratto della seconda su questi argomenti è riprodotto quasi immutato nel secondo dei *Discorsi* (*EN.*, VIII, p. 199 ss.). Nella negazione dello stato di natura è anche piú diretto e piú amaro l'attacco alle illusioni ottimistiche sulla natura umana, contro « i propugnatori della perfezione » che « illudono se stessi e gli altri, dicendo che la natura ci ha creato innocenti, liberi e benefattori scambievoli; e che la società guasta noi tutti, facendone nemici reciprochi e servi; che però, a tornare migliori, fa d'uopo il ravvicinarsi allo stato piú naturale. Ma di grazia, e qual è lo stato dell'uomo che non sia naturale? » (*EN.*, VIII, p. 197). Interrogativo col quale si ritorna all'idea del 1809, che tutto è naturale, e cioè che non vi è criterio di distinzione per i fatti sociali e politici fra legittimo e illegittimo. Bisognerebbe dire altrimenti « quali sieno i decreti veri della natura ». Non esiste natura senza società, come non esiste anima senza corpo (ivi, p. 201 s.). Vi è di nuovo una breve allusione alla teoria cristiana del peccato originale, e della conseguente decadenza dalla felicità originaria ad uno stato di corruzione: ai sostenitori di essa teoria sono riconosciuti « migliori consigli » di quelli dell'opinione rousseauiana; ma si tratta di consigli « alieni dalla politica »; costoro sostengono che si debba aspirare al ritorno alla patria donde siamo scesi (p. 197). Il Foscolo, si vede, non vuole pronunciarsi su questo punto, e perciò dichiara che si tratta di idee estranee alla politica, irrilevanti per essa. Egli — sempre come nel 1809 — dichiara di rassegnarsi ai fatti e di dirigersi « con l'unico lume dell'esperienza » (p. 197). Si ribadisce pure che lo stato dell'uomo fu sempre guerriero e sociale (p. 200); s'inasprisce anzi la concezione del 1809 sulla bellicosità naturale, inestirpabile dell'uomo sino ad affermare che ogni azione umana deriva dalla inimicizia reciproca, e ogni pace dalla stanchezza; che ogni uomo nasce usurpatore e si unisce in comunità per mantenere e ampliare la

usurpazione, e quante piú forze ha, piú ne abusa. Gli esempi dei popoli piú diversi servono a mostrare l'inesistenza dell'equità naturale (p. 202 s.).

Eppure, tutto questo sfoggio di pessimismo, tutte queste affermazioni della forza unica signora del mondo, della lotta unica legge della società, approdano a conclusioni politiche piú positive e moderate di quelle del 1809. Il Foscolo biasima la rivoluzione francese che, derivata dalla corruzione degli animi, portò a corruzione maggiore; constata gli « atrocissimi effetti delle sublimi teorie di libertà e d'eguaglianza » che portarono alla distruzione di questi valori medesimi da parte del potere assoluto (ivi, p. 196); e una requisitoria contro i giacobini svolge nella lettera al Fiquelmont del 25 aprile 1815 (*EN.*, VIII, p. 304). Ma una riforma politica in senso costituzionale è ritenuta da lui legittima, ragionevole; il torto della rivoluzione francese fu appunto di non aver imparato dall'Inghilterra a limitare i desideri a un monarca e ad una costituzione (*Discorsi,* ivi, p. 196). È questa la conclusione politica anche per l'Italia, la quale non può riordinarsi che a monarchia giusta (ivi, p. 187). Quel vago ideale di equilibrio, che già spuntava nel 1809, prende dunque forma concreta. Ma, mentre allora s'insisteva sulla concordia degli interessi come elemento equilibratore di fronte alle forze, e i sentimenti — nella forma di credenze e d'illusioni — apparivano come ausiliari subalterni della forza, come strumento della ragion di stato, ora si ritrova il fondamento della libertà maggiore o minore di una nazione nella tendenza delle sue passioni; a mutare lo stato di quella, occorre mutare il corso di queste. Senonché immediatamente dopo si suppone che l'indirizzo delle passioni medesime derivi dalle istituzioni politiche: in Inghilterra gli uomini non possono trovare il loro utile se non nell'utile pubblico, e quindi divengono cittadini; in Italia ogni cittadino « è forzato a diventar animale, perché, non potendo giovare alla patria, la patria non gli può dare mai nulla » (ivi, p. 278). Si cade cosí in un circolo vizioso.

La monarchia « giusta » — cioè temperata, equilibrata: sia-

mo alle « mezze proporzionali » del Cuoco (sopra, p. 129) — deve constare di re, nobili e cittadini; gli ultimi tengono la bilancia in equilibrio fra i due primi (ivi, p. 184 s.). Veramente, piú temperati di cosí non si poteva essere, a meno di tornare quasi piú indietro dell'*ancien régime*. Dopo tutta l'opera della Rivoluzione, proseguita per questo aspetto in gran parte dal livellamento napoleonico, il Foscolo manteneva alla nobiltà una parte primaria, in corrispondenza con quella del re: nobiltà e monarchia formavano i due piatti della bilancia, e la borghesia, — che aveva fatto la rivoluzione, ed a cui apparteneva l'avvenire, — non figurava che come elemento intermedio equilibratore. Era una costruzione non soltanto a tendenza reazionaria, ma astratta, perché la realtà politica non vi corrispondeva in nessuno dei grandi paesi europei, ove piuttosto monarchia e nobiltà facevano ormai causa comune contro le nuove classi. Il Foscolo aveva l'occhio al monarcato del secolo XVIII. Il problema d'equilibrio politico-sociale si sarebbe posto tra poco non fra monarchia e nobiltà, ma fra alta borghesia e masse popolari. Proprio queste, invece, sono escluse per bocca del Foscolo da ogni ufficio politico e si potrebbe dire dallo stato, dalla società nazionale: « Alla plebe non bisogna dare fuorché piena libertà di lavoro, altari, e severissimi giudici » (*Discorsi*, ivi, p. 184). Egli contrappone il « volgo » al « popolo » — cioè alle classi medie posseditrici di una posizione economica assicurata e di una certa coltura —; e il problema politico consiste nel far sí che esso volgo non divenga mercenario dei grandi a danno del popolo — da esso aborrito « quasi oppressore immediato » — e del monarca (p. 185). Si tratta sempre dell'accoppiamento anacronistico, prerivoluzionario, di monarchia e borghesia contro nobiltà; ma v'è insieme una giusta visione — alimentata da esperienze come quella della giornata milanese del 20 aprile 1814 — sulla parte di alleata della reazione che la plebe può assumere. Il Foscolo non pensa affatto ad ovviare a questo pericolo attraverso una elevazione morale e politica della plebe: si tratta solo di avere una borghesia che sfami il volgo (ivi). Abbiamo inteso or

ora come egli, insieme con la libertà di lavoro, voglia che la plebe abbia « altari e severissimi giudici ». I due ultimi numeri del programma sono eloquentissimi.

Questa concezione totalmente reazionaria della plebe è ribadita e spiegata nella *Lettera apologetica,* posteriore di una decina d'anni ai *Discorsi,* e com'essi pubblicata solo postuma. I plebei che nulla posseggono, è detto qui, devono avere pane, prete e patibolo, cose santissime, ma che non sono la patria. Essi non possono sentire né parlare di patria; non possono intendere la definizione della giustizia, « a ciascuno il suo », perché nulla posseggono. S'ingannano se credono che la ragione faccia tutti uguali: « Chi vi dice creati liberi dalla natura e fatti schiavi dalla società, vi fa delirare a meritarvi catene piú dure ». Coloro che non posseggono nulla saranno eternamente servi di chiunque li nutre col lavoro. Tirannide e servitú sono infermità ingenite nell'umanità, e la libertà fu sempre cosa di pochi né gioverà a tutti finché la natura non abroghi « la legge fatale e inviolabile del diritto di proprietà » (V, pp. 565-566). La ferrea necessità della divisione tra signori e servi, enunciata nel 1809, qui è ribadita e praticata come divisione sociale, oltreché politica, fra abbienti e non abbienti. Solo l'abbiente è cittadino, non per disposizione legislativa conservatrice (come nel Cuoco), ma per natura intrinseca delle cose, perché solo l'abbiente può essere uomo libero, indipendente: e non v'è cittadino senza libertà e indipendenza personale. La constatazione del fatto, o piuttosto la truculenta proclamazione di esso come necessario e perpetuo, è reazionaria: nelle categorie di valore adoperate a proposito del fatto medesimo è una ispirazione liberale.

La monarchia del Foscolo è un compromesso, un mezzo empirico; non rappresenta nessuna idealizzazione del principio monarchico, nessun ritorno al diritto divino. Questo era escluso dalla sua stessa concezione della forza come dominatrice della società, la quale, come può elevare una dinastia, può anche abbatterla. La *Lettera apologetica* si dichiara per l'appunto contro la teoria

del diritto divino che pretenderebbe il trono non mutabile come tutte le cose umane, e infuso nel sangue di certe razze, regnanti per diritto eterno quand'anche non nel fatto. In realtà non c'è che « l'utilità pubblica del trono ereditario ». È del resto peggio che ipocrisia fare di Dio un « procreatore e presidente e collega di re » (V, p. 497). Quivi è pure una dichiarazione recisa contro la Santa Alleanza e la crudele iniquità delle sue massime, di cui è da temere che non santifichi il regicidio (p. 579). Il problema della costituzione di uno stato nazionale indipendente, ordinato e forte, prevale ora piú che mai nel pensiero del Foscolo, ma egli non manca di associarvi ideali di libertà: « Io tengo per generosa passione l'amor della patria, e per giusta opinione l'indipendenza nazionale, la tolleranza religiosa, la libertà di pensare » (*Lettera al Fiquelmont*; *EN.,* VIII, p. 307). In particolare si dichiara « adoratore della libertà della stampa », la miglior arma conceduta dal cielo all'uomo per difendersi dalla tirannide che vorrebbe abbrutirlo (*Lettera apologetica*; V, p. 588). L'unità e concordia della nazione non è concepita sotto forme assolutamente rigide. Abbiamo visto la distinzione e l'equilibrio dei ceti: accanto a questi egli ammette la diversità dei partiti, abbozzando una distinzione interessante fra parti e sette. Le prime hanno opinioni o interessi diversi circa i modi particolari di governo; ma quando si tratti della salute della patria, s'accordano sempre con gli avversari. Le seconde sono scissure della comunità civile per segreti interessi da sostenere con azioni contrarie al bene della comunità (*Discorsi, EN.,* VIII, p. 182). Perché le parti non degenerino in fazioni occorre che esse non pongano il loro utile al disopra della patria, che le controversie siano libere e regolate dalla legge, e che gli eserciti o il volgo non diventino seguaci delle parti medesime (ivi, p. 184). L'esclusione del volgo è chiarita da quanto abbiamo riferito sopra; quella dell'esercito non ha soltanto lo scopo ovvio di evitare la guerra civile: si tratta altresí di conservarlo — idea che avrebbe fatto fremere l'antimilitarista Alfieri — come una riserva nazionale per la difesa esterna della

patria, e, in caso di necessità, per rimetter l'ordine: non si salverà la libertà, ma almeno l'indipendenza (ivi, p. 193). Graduatoria di valori che precede quella del Balbo, di cui parleremo nel c. VIII. La distinzione, però, fra partiti e sètte non viene sempre tenuta ferma; nella lettera al conte Verri del maggio 1814 si parla prima di fazioni disonoranti l'Italia, e subito dopo lo scrittore afferma di essersi mantenuto sempre lontano da tutti i partiti, di aver mirato solo a mostrarsi cittadino, e a non sentire che l'amore d'Italia (ivi, p. 292).

Nonostante ogni tendenza moderata, per il Foscolo il ciclo rivoluzionario-napoleonico non era semplice traviamento, pura passività sul bilancio della storia. Meglio ancora che nei *Discorsi*, ciò si vede nella *Lettera apologetica*, a proposito del *Misogallo* dell'Alfieri, che viene apertamente biasimato pur con tutto il rispetto per l'autore (V, p. 540). Non per questo il Foscolo si rifà bonapartista: Napoleone non aveva patria, se non un trono rapito di sotto ai cadaveri (ivi; cfr. sopra, p. 158). Ma l'occasione storica c'era stata: toccava agli Italiani, egli conclude, approfittarne (*Frammenti di storia del regno italico*; *EN.*, VIII, p. 327). La necessità dell'iniziativa nazionale è affermata come criterio politico generale, piuttostoché come fiducia che essa sia per verificarsi prossimamente fra noi.

Sopra un altro punto, — che doveva divenire, una generazione dopo, di grande importanza per il pensiero politico italiano, — il rapporto fra religione e nazione, e piú specificamente fra il papato e l'Italia, il Foscolo mostra oscillazioni. Nella critica delle presenti condizioni religiose italiane è risoluto: in quasi tutta l'Italia la religione è ridotta a cerimonia esterna, v'è una ricca oligarchia di prelati, mentre i veri pastori sono nella miseria (*Discorsi*, ivi, p. 226 s.); la religione di Cristo, santa in sé ed eterna, oggi è corrotta, « e si può dire oggimai piú cattolica che cristiana » (p. 224), formula notevole che il Foscolo enuncia senza rendersi conto, a quanto pare, della sua portata dogmatica. « La religione deve esser restituita ai suoi alti principî » (*Discorsi*, ivi, p. 224).

Questa riforma, o « reductio in pristinum », vagamente concepita, è ritenuta dal Foscolo desiderabile, perché un popolo senza religione cade prestissimo sotto il dispotismo militare, e il governo che ne risulta è vacillante non bastando i freni umani, in mancanza di quello soprannaturale, a impedire rivoluzioni (ivi, p. 227). Abbiamo qui due concetti differenti: il secondo è quello, solito e dozzinale, della religione strumento di ordine sociale; l'altro invece è piú interessante: la religione è concepita come elemento equilibratore del potere governativo, cioè come elemento di libertà. È da richiamare lo scritto su Gregorio VII del 1811; e anche qui l'esperienza napoleonica è stata ispiratrice. Ma, in contraddizione con quelle censure e con quei voti riformistici, il Foscolo dice altresí ripetutamente (ivi, pp. 224, 228) che il pontefice e la sua grandezza sono valori italiani; in particolare, i papi dell'undecimo secolo, resistendo agli imperatori, educarono gli Italiani alle armi e alla libertà. Però si soggiunge che finirono per dimenticare il legame fra papato e indipendenza delle città italiane, ostinandosi nei sogni teocratici; e si ricorda anche come le armi francesi furono chiamate in Italia dai papi fin dal tempo di Pipino (ivi, p. 253). La *Lettera apologetica* di un decennio dopo è assai meno favorevole al papato, sembra anzi decisamente ostile. Dopo aver rimproverato a Bonaparte di aver alimentato, facendosi coronare dal pontefice, l'idea del diritto divino, si aggiunge che egli avrebbe dovuto lasciare il papato « vivere d'elemosine e languire di consunzione » (V, p. 499). È un ritorno al pensiero del periodo rivoluzionario, quando nella *Orazione a Bonaparte* aveva detto che al tempo spetta rodere le religioni e alla umana incostanza di farle dimenticare (ivi, p. 56).

Cosí neoguelfismo e neoghibellinismo del Risorgimento al suo culmine trovano nel Foscolo il loro precursore.

La monarchia costituzionale, a cui il Foscolo ricorreva come a una risultante naturale delle violente oscillazioni tra rivoluzione e reazione, veniva contemporaneamente teorizzata e disegnata, non

solo nelle grandi linee ma anche nei particolari, dal Romagnosi. Egli pubblicò anonima nel 1815 la prima parte della sua opera *Della costituzione di una monarchia nazionale rappresentativa*, che fu sequestrata nel 1817 dalla polizia austriaca. L'indirizzo, lo spirito animatore sono gli stessi di quelli della Prolusione; mentre, però, in questa si insiste, con linguaggio (come egli stesso riconosceva) quasi da fisico, sulla necessità e naturalità dell'equilibrio e del concorso di diversi elementi nello stato, con tendenza a rappresentarlo come una spontanea e felice « discordia concors », qui il contenuto è schiettamente politico, e il procedimento consiste nella ragionata e precisa combinazione del potere governativo da una parte, del controllo nazionale dall'altra. Fin dal capitolo primo si spiega come l'essenza di una monarchia rappresentativa consista nel temperamento dei poteri governativi, compiuto per l'interesse degli amministrati, senza che ne venga leso l'insieme di poteri necessari ad amministrare lo stato. Ma il nesso con la Prolusione rimane tuttavia strettissimo, giacché questa conciliazione tra la garanzia nazionale e il potere governativo, o, com'egli lo chiama, la prerogativa reale, viene ottenuta mediante l'antagonismo dei poteri e degli interessi (c. II). La « discordia concors » ritorna, e con essa quel certo che di naturalistico e di meccanico già notato nella Prolusione. Si tratta di una combinazione d'interessi e di forze esposta con procedimento scolastico, senza ricorso a principî morali e politici generali, senza base storica né esempi concreti, senza un principio purificatore ed animatore: forse di qui derivò in buona parte l'antipatia che il Mazzini provava per le teoriche del Romagnosi. I poteri riserbati al controllo nazionale sono abbastanza vasti, tanto da superare i limiti di un controllo per trasformarsi in manifestazioni di sovranità nazionale: alla nazione tocca « decretare la forma del governo; sapere ciò che fa il governo; far sapere ciò a cui deve provvedere il governo » (c. IV, p. 38). Al tempo stesso non si trascura la tutela dei diritti individuali dei cittadini (c. VI). La seconda parte dell'opera, rimasta inedita sino al 1848 (e pubblicata allora

insieme alla prima sotto il titolo non originale di *Scienza delle costituzioni*) espone, nel libro I, come all'Europa convenga la monarchia nazionale rappresentativa (temperata), mostrando come in sostanza essa non sia se non una repubblica con un solo capo di governo ereditario. Dal punto di vista dell'indirizzo generale del pensiero — che è quello per noi piú importante — ha valore particolare il capitolo sesto, nel quale il Romagnosi ci si mostra in pieno secolo XVIII. È esposto qui come il diritto d'impero venga conferito dal concorso libero di un aggregato d'individui per ottenere i beneficî della vita sociale. Cosí facendo, l'uomo serve solo a se stesso. Non è da ammettere nel contratto sociale l'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti alla comunità, poiché essa ripugna alla ragione e alla vera libertà. Questa riserva dimostra l'attaccamento del Romagnosi ai diritti individuali e ribadisce il suo concetto individualistico dello stato: e mentre colpisce in pieno sistemi assolutistici come quelli del Hobbes, probabilmente intende anche essere un antidoto alle tendenze pericolose di autocrazia statale insite nel *Contrat sociale* del Rousseau.

Per riguardo alla costituzione dell'assemblea nazionale, il Romagnosi non considera, — alla pari del Cuoco, del Foscolo e dei « dottrinari » francesi, — che le classi alte e medie: si rimane cioè sul terreno del suffragio ristretto. Manca tuttavia in lui la cruda identificazione del Cuoco fra proprietà e paese legale. Egli dice che occorre eleggere rappresentanti delle opinioni (clero, uomini colti), dei beni (possidenti), della forza (militari). Nell'aggiunta di questa terza categoria è una sua originalità, di cui è notevole la motivazione: i militari, partecipando all'assemblea nazionale, cioè all'esercizio del potere politico, non saranno affezionati solo al re (l. IV, c. 2-3).

Il Romagnosi figura, del tutto sporadicamente, fra gli scrittori del « Conciliatore ». Questi si muovono sullo stesso terreno di lui. Vi è effettivamente uno spirito comune, che informa di sé anche

nei particolari gli scritti dei diversi autori in quel periodo, e rende perfettamente legittimo il parlare di esso come di opera unitaria. Ora, questo spirito — considerato da noi sotto l'aspetto politico — è del piú puro secolo XVIII. Gli scrittori del « Conciliatore » sono i continuatori dei Settecentisti italiani, del Verri e del Beccaria, che infatti sono esaltati da essi come « eroi della ragione » (n. 49, p. 194).

Già l'Introduzione enuncia il concetto — schiettamente settecentesco, e allora proseguito, come dal Romagnosi in Italia, dal Bentham in Inghilterra — dell'utilità generale. « L'utilità generale debb'essere, senza dubbio, il primo scopo di chiunque vuole in qualsiasi modo dedicare i suoi pensieri al servigio del pubblico ». La ragione è la guida suprema del sapere, e perciò si prende la difesa della filosofia contro certe prediche ostili al secolo XVIII (n. 13, p. 49). Se qui si aggiunge che norma del credere è la fede, questa vien menzionata soprattutto per metterla poi da parte e non trovarsela piú innanzi come un ostacolo. La vera fede degli uomini del « Conciliatore » è fede nella ragione, e con essa nel progresso: la ragione è temprata dall'esperienza, che si accresce sempre, donde un progresso continuo dell'umanità « considerata in massa » (ivi). Era una di quelle frasi che facevano andare, come vedremo, in collera il Leopardi; ma essa, mentre dimostra un concetto della ragione non statico, ma dinamico, d'altra parte non significa punto un'abdicazione al criterio della felicità individuale: al contrario. Il criterio del progresso continuo, in contrasto con l'adorazione del passato, è sviluppato nel *Dialogo tra un Chinese ed un Europeo* (n. 12).

Che ragione e esperienza, e quindi il criterio del progresso continuo, vadano applicati alle cose politiche e sociali, per gli uomini del « Conciliatore » è una verità ovvia, rientrante in quel concetto di utilità generale a cui hanno dichiarato fin da principio di volersi ispirare. S'intende che di politica direttamente essi non potevano parlare; ma trovavano ugualmente il modo di insinuare i loro criteri in proposito, particolarmente nelle recensioni. Cosí,

recensendo l'opera della Staël sulla rivoluzione francese, essi affermano sul terreno politico quella posizione media fra « la superstizione degli uni e la licenza degli altri » (*Introduzione*), che è caratteristica del pensiero liberale riformistico. Si osserva in questa recensione che, per una legge regolante il mondo morale, lo zelo democratico piú fine e piú tribunizio è effetto di quella stessa servilità ed egoismo, per cui gli stessi individui in altre circostanze serviranno a oltranza la tirannide e le classi privilegiate (n. 7, p. 25). Perciò si parla in nome « di una genuina e santa liberalità » contro « la moderna tirannide » di Robespierre e dei suoi simili (ivi, p. 26). Cosí, attraverso la riprovazione della tirannide giacobina, si colpisce quella dell'*ancien régime*, e si rivendica la « liberalità » della filosofia. Anzi, questo riferimento è formulato espressamente, parlando a proposito del Terrore « di tutte quante redivive le grette, vili arti dell'antica politica esterna, e della interna obbrobriosa servitú » (ivi). Non si tratta di una pura equidistanza matematica fra assolutismo antico e demagogia moderna, o di un semplice espediente tattico per girare la censura. Vi è un pensiero piú profondo: quello che la dittatura e il Terrore rivoluzionari non erano se non una nuova incarnazione della ragion di stato assolutistica (cfr. in proposito il Gioia: sopra, p. 141). Il potere governativo, cioè, attraverso il cambiamento di regime era tornato ad affermare la tendenza all'oppressione dei cittadini rifacendosi, da mezzo, scopo della vita sociale.

Criteri di giudizio e obbiettivi d'azione rispondono al riformismo progressista, eredità del secolo precedente. Parlando dell'*Esprit des Lois* di Montesquieu e di quel che ne dissero Voltaire e Condorcet (n. 20, p. 77), si fa grande apprezzamento di tutti e tre, e si approva l'ultimo di essi perché chiamò il Montesquieu al « tribunale della ragione » rimproverandogli di non avere stabilito un criterio per distinguere, fra le leggi di un potere legittimo, le giuste dalle ingiuste (il rimprovero ricorda la contrapposizione fatta dal Filangieri del suo obbietto a quello del Montesquieu: sopra, p. 60).

Siamo qui in pieno contrasto con la indifferente giustificazione dei fatti, con la negazione di paradigmi ideali che abbiamo trovato nel Foscolo. Significativa è anche una lunga analisi di un articolo del Sismondi (comparso in una rivista francese) sul Pregiudizio, articolo in cui non mancano applicazioni politiche, per esempio al prestigio e al rispetto che circonda le famiglie regnanti, « depositarie di un potere i di cui benefici sono di una natura metafisica inavvertita dalla moltitudine » (n. 78, p. 314). Vero è che si rileva, sulla scorta dell'articolo, anche la funzione benefica, stabilizzatrice e conservatrice, del culto del passato (ivi, p. 315); ma si ha l'impressione che l'analizzatore dell'articolo propenda piuttosto per la parte critica di esso che non per quella rappresentante un apprezzamento positivo del Pregiudizio. Siamo pure al di fuori di ogni tendenza storicistica, e in piena armonia con gli apprezzamenti del secolo XVIII, in una recensione dell'opera del Michaud sulle crociate (n. 72): queste sono giudicate frutto di « un deplorabile abuso di idee », del « fanatismo d'una religione mal intesa »; e vi si parla pure con uguale disprezzo dei teologi occidentali e di quelli bizantini (pp. 289-291). Sempre sulla stessa linea di idee è una recensione ai *Nouveaux principes d'économie politique* del Sismondi: si loda questo autore perché nello scriver di storia non ha guardato solo alla gloria delle armi e alla forza dei governi, ma « giudicò sempre gli avvenimenti sotto il rapporto del maggiore o minor ben essere dei popoli ». Si espone, evidentemente approvando, la sua tesi che « ciascun individuo ha stipulato in favor suo tacitamente colla società una parte di felicità », della quale è responsabile il governo (n. 83, p. 333). Il contrattualismo individualistico e edonistico del secolo XVIII ha qui la sua piena affermazione. Altrove, esponendo certa finta *Leggenda profetica del settimo secolo,* si prevede, in tono incerto fra la serietà e lo scherzo, una comunità di beni senza legge agraria, il merito sociale come unico valore, la sostituzione alle carceri di ospedali dei pazzi; ma non è per ischerzo che vengono messi fra i pazzi quelli che dal Vangelo trarranno ispirazione a grandezze, a guerre, a ti-

rannie (n. 29, p. 115). Si riporta anche con approvazione un brano di opuscolo francese, in cui si esprime la necessità di raffrenare l'ardor militare come pericoloso alla libertà politica (n. 103, p. 418).

Il criterio di giudicare del governo e delle istituzioni politiche a seconda degli effetti buoni o cattivi che producono sul popolo (considerato come insieme d'individui) è caratteristico del pensiero politico italiano settecentesco, dal Muratori al Verri; e per questa ragione noi abbiamo potuto rannodare ad esso l'Ottocento del Romagnosi e del « Conciliatore ». Sotto questo aspetto, Alessandro Manzoni deve essere collocato anche lui sulla stessa linea. Si può dire che, ogni qualvolta egli si è trovato a parlare di storia e di politica, sempre ha innalzato a criterio indefettibile di giudizio, — contro tutte le gerarchie costruite dal pensiero politico della ragion di stato, contro tutte le tavole di valori civici tramandateci dall'antichità, contro ogni valutazione di genio politico, patriottico e guerriero, — il bene o il male che azioni od avvenimenti hanno prodotto agli uomini individui [1]. Nelle *Osservazioni sulla Morale cattolica* il Sismondi viene lodato, analogamente a quanto aveva fatto il « Conciliatore », per aver mirato a fare una storia che rappresentasse lo stato dell'intera società, mentre piú lodati storici troppo spesso non ci dànno se non ciò che riguarda gli interessi e la « miserabile politica » di pochi uomini, rimanendo le nazioni escluse dalla storia (« Al lettore », p. 96). La trattazione minuta, sottile, — e discutibilissima come tesi storica, — da lui fatta della politica dei papi contro i Longobardi, nel *Discorso storico* premesso all'*Adelchi,* è tutta condotta secondo il detto criterio: opponendosi ai Longobardi, i papi fecero

[1] Un'eccezione si può fare solo per lo scritto senile *La rivoluzione francese e la rivoluzione italiana del 1789* (p. 991 ss.), che non presenta alcun particolare interesse di pensiero, riducendosi a una specie di requisitoria legalistica contro la rivoluzione francese, cioè contro un fatto che per sua natura doveva riuscire illegale.

o no il bene, o se si vuole, il minor male dei popoli italiani? Naturalmente egli non intende escludere che i pontefici siano stati mossi da sentimento non del tutto disinteressato, ma rimane che la loro ambizione produsse del bene (p. 414). Nella lotta fra papi e re longobardi non si trattava solo di papi e di re: si sa che gli uomini portano nella trattazione degli affari pubblici gli interessi privati, e trovarne di quelli perfettamente disinteressati sarebbe una scoperta straordinaria. « Ma nel conflitto tra quelle due forze s'agitava il destino d'alcuni milioni di uomini: quale di queste due forze rappresentava piú da vicino il voto, il diritto di quella moltitudine di viventi, quale tendeva a diminuire i dolori, a mettere in questo mondo un po' piú di giustizia? Ecco, a parer nostro, il punto vero della discussione » (p. 410). Il Manzoni distingue, cioè, — e in questo caso il suo moralismo ha un equilibrio che non sempre si ritrova altrove, — la valutazione individuale dei singoli agenti da quella dei risultati sociali prodotti dalla loro azione. E cosí, leggendo in Plutarco la vita di Catone, egli osservava che lo storico greco non aveva detto nulla degli effetti della missione di Catone a Cipro, effetti che pure riguardavano una popolazione intera (Bonghi, II, p. 251). E, postillando la *Storia romana* del Rollin (ivi, p. 253 ss.), con ostilità implacabile all'ammirazione del buon chierico francese per le virtú civiche romane, egli, a ogni esaltazione di quelle virtú, a ogni giustificazione di opportunità politica, oppone le sue preoccupazioni umane per le sorti derivate agli uomini dalle guerre e conquiste romane. Si tratta di un criterio fondamentale che dalla valutazione storica e morale passò nella concezione artistica del Manzoni e informò di sé, — come ha efficacemente dimostrato lo Zottoli, — tutta la sua opera maggiore, *I Promessi Sposi,* che vuol essere ed è riuscita effettivamente la storia dell'umile gente, ai cui destini la Provvidenza finisce per far servire l'opera dei grandi personaggi e le stesse catastrofi storiche.

S'intende, dopo questo, come il Manzoni sia nemico implacabile di ogni politica della ragion di stato, e ignori o neghi tutta

una serie di valori politici tradizionali. Nel *Discorso storico* egli si stupisce che taluni scrittori chiedano compassione per gli ultimi re longobardi, compassione non ai loro patimenti umani, ma alla perdita del potere, al fallimento ambizioso di uomini che deliberatamente, imperturbabilmente hanno fatto spargere tante lagrime (p. 410). Egli è disposto, dunque, a impietosirsi anche sui re longobardi, ma come uomini, non come re; e preponendo alla pietà per loro quella per le loro vittime. Perciò ad Ermengarda, che può riunire in sé le due pietà, va il suo inno commosso:

Te collocò la provvida
sventura in fra gli oppressi:
muori compianta e placida;
scendi a dormir con essi:
alle incolpate ceneri
nessuno insulterà.

Il punto è sempre quello del rovesciamento di posizione rispetto ai criteri tradizionali, della contrapposizione fra le sorti delle vaste collettività e la « miserabil politica » di pochi uomini. Contro coloro che si affannano a giustificare questa « miserabil politica » della ragion di stato, egli non ha che disprezzo: e cosí chiama « triste assunto » quello degli storici giustificatori del supplizio del Carmagnola (*Notizie storiche,* premesse alla tragedia); e tanto è in lui spontanea, irresistibile questa avversione alla « ragion di stato », che, a guardar bene in fondo, egli non giustifica il Carmagnola e non condanna il governo veneto, se non perché da una parte v'è un uomo condannato, dall'altra un governo condannatore. Nelle già citate annotazioni al Rollin — di grande importanza per intendere la politica (o l'antipolitica) manzoniana — egli chiama « politique abominable et misérable » quella di Catone e Nasica, « deux éroïques coquins », rispetto a Cartagine (BONGHI, II, p. 269). E come discute col Rollin non solo le virtú romane, ma anche il patriottismo di quel popolo (p. 264 s.), cosí oppone al giudizio sull'umanità dell'epoca imperiale le persecuzioni ai cristiani.

Non soltanto i criteri della ragion di stato, ma anche quelli dei destini nazionali egli subordina alla considerazione della sorte concreta dei popoli, in un dato momento della loro vita effettiva. Nel *Discorso storico*, a proposito dell'ipotesi sul vantaggio per l'unificazione d'Italia della conquista completa longobarda, egli osserva che i fatti si devono giudicare in vista della generazione che ci si è trovata in mezzo e non in vista della posterità (p. 416). Cosa notevolissima: l'illustrazione piú viva — e, se si vuole, piú cruda — di questa sentenza manzoniana ce la dà una beffardamente trionfale « boutade » di quel caratteristico spirito settecentesco che fu l'abate Galiani [1]: « La postérité n'est qu'un être possible, et nous sommes des êtres réels. Faut-il que les réels se gênent pour les possibles, jusqu'a en être malheureux? Non. » (in forma meno cruda, aveva espresso il medesimo pensiero anche Pietro Verri: v. sopra, p. 82, n.). A questo realismo umanitario, che fa guardare il Manzoni alle condizioni effettive di un popolo in un dato momento, senza curarsi delle speculazioni sui suoi destini futuri, si potrebbe ricondurre anche la sua battuta satirica sulle legislazioni *a priori*, le quali fanno le leggi per i popoli « come le monture pei soldati, senza prender la misura » (ivi, p. 356), sebbene in quest'ultima si ritrovi indubbiamente anche l'influenza del nuovo indirizzo storico.

La formazione e gli ingrandimenti degli imperi non interessavano il Manzoni, o piuttosto suscitavano la sua avversione [1]. Le postille antirolliniane sono qui piú che mai caratteristiche. Egli si fa beffe della soddisfazione che il buon chierico erudito trova nel passare dalle guerre civili di Roma a quelle esteriori: bella sod-

[1] F. Nicolini, *Il pensiero dell'abate Galiani*, Bari, 1909, p. 154.

[1] Anche qui la migliore illustrazione del pensiero manzoniano è in un passo del Galiani: « Rejetez loin de vous et de la politique ces grands mots vides de sens, de la force des empires, de leur chute, de leur élévation, etc. N'aimez pas les monstres de l'imagination et les êtres moraux. Il ne doit être question que du bonheur des êtres réels des individus existants ou prévus. Nous et nos enfants, voilà tout. Le reste est rêverie » (F. Nicolini, *Il pensiero dell'abate Galiani*, p. 151).

disfazione, egli dice, perché i Romani si apprestano ad uccidere uomini non romani (BONGHI, II, p. 277). Due eserciti romani riuniti, invece di farsi guerra fra loro, avrebbero potuto sconfiggere trecentomila barbari: si sarebbe avuta una battaglia di trecentomila uomini invece di una di settantamila: « Que ce serait plus philosophique! et encore pour achever la conquête de l'univers, ce qui l'est au dernier point! » (ivi, p. 289).

Importano al Manzoni non gli imperi universali, ma l'universale e fraterna umanità. Nella *Lettre sur l'unité de temps* egli osserva con compiacenza come si delinei un nuovo atteggiamento nel giudicare dei genî stranieri, l'ammirazione per i quali era una volta biasimata come mancanza di patriottismo. Quasiché, dice con vivo linguaggio il Manzoni, la comunità dei dolori e delle speranze, il sentimento della comune natura umana e il legame universale della verità non dovessero avvicinare gli uomini piú di quello che possano separarli la differenza di linguaggio e qualche grado di latitudine (p. 279). Questo sentimento di fronte a mutamenti dello spirito del suo tempo in senso umanitario-universale è lo stesso che gli fa giudicare con simpatia, e quasi con commozione, il fatto che in certe leggi dei re franchi la parola « populus » sia usata talora senza distinzione di razze: ciò che poteva essere giuridicamente difettoso, ma era moralmente bello, come « richiamo a qualcosa di comune, d'universale e insieme di sacro » (*Discorso storico*, p. 386).

Uno studioso recente del Manzoni, Piero Fossi [1], ha creduto di trovare nel liberalismo di lui « la consapevolezza dell'ufficio dello Stato e della sua autonomia ». Per il Manzoni della vita quotidiana, dei colloqui familiari, queste e simili formule possono anche andare. Non v'è testimonianza, in simili colloqui, anche di un Manzoni concordatario? Ma il pensiero del Manzoni veramente essenziale non va ricercato in quelle manifestazioni familiari e private, bensí nell'opera sua, e piú particolarmente nella sua opera

[1] *La conversione di Alessandro Manzoni*, Bari, 1933.

d'arte: giacché il Manzoni che conta è l'artista, non il teologo o il filosofo o lo storico; e perciò la stessa filosofia o teologia o storia di lui piú profonda è nella sua opera d'arte. Nei *Promessi Sposi* non si trova traccia della « consapevolezza dell'ufficio dello Stato e della sua autonomia ». Crediamo che non vi si incontri neppure la parola « Stato »; certo, non vi fa spicco la nozione relativa. Vi si incontrano invece governi e popoli; o per meglio dire governanti e governati. Individualismo cristiano e umanitarismo settecentesco vi si associano, rafforzandosi a vicenda in una visione della vita sociale, che potrà peccare di unilateralità, ma che in quel tanto che vede è di una concretezza mirabile.

Al di là delle sovrastrutture istituzionali, e in disparte da ogni astrazione e da ogni mito, il Manzoni cristiano e umanitario, moralista e artista, coglie la realtà effettiva dell'uomo. Domina sovrano l'interesse morale, trasfigurato religiosamente, ma non alterato nei suoi connotati essenziali di umanità; e perciò il Manzoni tiene sempre lo sguardo sulle sorti degli individui, incurante o ignaro del resto. Ogni interesse politico è dal romanzo manzoniano completamente assente. Si veda il modo con cui è rappresentata la guerra per il Monferrato, « quella bella guerra », in cui pure uno dei protagonisti — ricordato sullo stesso tono degli Spagnuoli e dei Francesi, di Venezia e di Urbano VIII — è Carlo Emanuele I, salutato, al suo tempo e al nostro, campione dell'indipendenza italiana. Se Don Gonzalo abbia fatto o no spropositi all'assedio di Casale, il Manzoni non vuol decidere; ma è disposto « quando la cosa fosse realmente cosí, a trovarla bellissima, se fu cagione che in quella impresa sia restato morto, smozzicato, storpiato qualche uomo di meno e, *ceteris paribus*, anche soltanto un po' meno danneggiati i tegoli di Casale » (c. XXVII, p. 441). Disposizione d'animo umanitaria, cristiana, rivolta a negare radicalmente il valore politico-storico della guerra. E il sentimento del Manzoni in proposito si esprime, non meno efficacemente che nella forma diretta, in quella ironica, con l'osservazione, sempre in quell'esordio al capitolo XXVII, che la corte di Madrid, per escludere il

Nevers dalla successione al ducato di Mantova « aveva bisogno d'una ragione (perchè le guerre fatte senza una ragione sarebbero ingiuste) ». I pretesti addotti dai politici a giustificare le guerre, vuol dire in sostanza il Manzoni, sono cavilli, polvere negli occhi per il grosso pubblico: il fatto della guerra rimane un ricorso alla violenza.

Figure di politici nei *Promessi Sposi* non sono soltanto Don Gonzalo o il cancelliere Ferrer; ma anche il Conte-zio, che fa compiere a padre Cristoforo, con quattro chiacchiere al padre provinciale, quel certo viaggio a piedi da Pescarenico a Rimini; e il padre provinciale medesimo, che sacrifica padre Cristoforo senza aver cura di informarsi come stavano le cose, e del danno che ad altri, innocenti perseguitati, poteva portare l'allontanamento di lui, e solo si preoccupa di domandare qualche omaggio da parte di Don Rodrigo all'Ordine, per « l'abito ». Tanto poco pensa il Manzoni a distinguere ed a mettere in valore, ciascuno nel proprio campo, gli istituti della Chiesa e dello Stato, ch'egli ci rappresenta — come in questo caso — dignitari ecclesiastici e laici sullo stesso piano e con la stessa fisionomia di puri utilitari (il cardinal Federigo e padre Cristoforo sono altra cosa: sono fuori e sopra ogni istituto, sono semplicemente cristiani). Perfino certi personaggi privati, di cui si rappresentano cattive azioni private, sono raffigurati sotto l'aspetto di politici sacrificanti religione, morale, umanità, alla ragion di stato particolare. Cosí il padre di Gertrude, nessun tratto isolato del quale è malvagio per capriccio personale: la malvagità è nell'insieme, nell'assunto stesso, nel sacrificio dell'individuo alla grandezza della famiglia: perciò è detto in un momento culminante « il principe », aggiungendo: « Non ci regge il cuore di dargli in questo momento il titolo di padre ».

Lo stesso patriottismo — non mancante di alte manifestazioni artistiche, come l'ode *Marzo 1821*, e il coro della battaglia di Maclodio, — sbocca nell'umanitarismo morale, e potrebbe dirsi una derivazione di questo. Nell'ode *Marzo 1821* ha gran rilievo il prin-

cipio morale di giustizia, di uguaglianza fra i popoli, il rimprovero agli stranieri che avevano gridato a stormo:

Dio rigetta la forza straniera;
ogni gente sia libera, e pèra
della spada l'iniqua ragion.

Ma piú caratteristico è il passaggio nel coro di Maclodio dalla condanna delle discordie italiane, che fatalmente schiudono la via allo straniero, a quella dello straniero medesimo, che profitta dell'occasione per opprimere altrui:

Tu che angusta a' tuoi figli parevi,
tu che in pace nutrirli non sai,
fatal terra, gli estrani ricevi;
tal giudizio comincia per te.
Un nemico che offeso non hai,
a tue mense insultando s'asside;
degli stolti le spoglie divide;
toglie il brando di mano a' tuoi re.

Stolto anch'esso! Beata fu mai
gente alcuna per sangue ed oltraggio?
solo al vinto non toccano i guai;
torna in pianto dell'esempio il gioir.
Ben talor nel superbo vïaggio
non l'abbatte l'eterna vendetta:
ma lo segna; ma veglia ed aspetta;
ma lo coglie all'estremo sospir.

Per un momento il Manzoni sembra qui aderire a una concezione che potremmo chiamare « storicistica ». La dominazione straniera è un « giudizio », una nemesi storica; un popolo che non ha saputo vivere in pace entro i proprî confini è giusto che soggiaccia alla dominazione straniera, e chi viene a soggiogarlo non è se non lo strumento di questa giustizia storica. Ma poi il Manzoni si riprende subito, ritornando ai suoi concetti di giustizia assoluta, di umanità inviolabile, alla sua negazione di tutti i valori che da questi concetti prescindano. Il conquistatore straniero non è piú l'esecutore di un destino: egli è reo alla pari del con-

quistato, e come lui, perché reo, infelice. La legge vera, la soluzione vera, è la fraternità universale:

> Tutti fatti a sembianza d'un Solo,
> figli tutti d'un solo Riscatto,
> in qual ora, in qual parte del suolo,
> trascorriamo quest'aura vital,
> siam fratelli; siam stretti ad un patto;
> maledetto colui che l'infrange,
> che s'innalza sul fianco che piange,
> che contrista uno spirto immortal!

Intanto, però, il « fiacco che piange » e colui che s'innalza a schiacciarlo sono la realtà. Adelchi morente dice al padre:

> Godi che re non sei; godi che chiusa
> all'oprar t'è ogni via; loco a gentile,
> ad innocente opra non v'è: non resta
> che far torto, o patirlo. Una feroce
> forza il mondo possiede, e fa nomarsi
> dritto: la man degli avi insanguinata
> seminò l'ingiustizia; i padri l'hanno
> coltivata col sangue; e omai la terra
> altra messe non dà.

Nel romanzo, Ludovico, il futuro Padre Cristoforo, conferma con le sue azioni la sentenza di Adelchi: per difendere gli altri contro le ingiustizie « doveva anche lui adoperar raggiri e violenze, che la sua coscienza non poteva poi approvare » (c. IV, p. 58). Quando Renzo, alla fine del terzo capitolo del romanzo, esclama: « A questo mondo c'è giustizia finalmente », il Manzoni commenta: « Tant'è vero che un uomo sopraffatto dal dolore non sa piú quel che si dica ». Non è solo Agnese ad osservare che « la legge l'hanno fatta loro, come gli è piaciuto; e noi poverelli non possiamo capir tutto » (c. VI, p. 93), e che « i poveri, ci vuol poco a farli comparir birboni » (c. XXIV, p. 403). Questa seconda volta il cardinal Borromeo in persona approva con un: « È vero pur troppo ». Ed è il Manzoni direttamente a far l'osservazione circa Renzo in casa del curato, per il tentativo di matrimonio clande-

stino, che appare oppressore ed è oppresso, con la famosa conclusione finale, resa piú aspra dalla finta restrizione: « Cosí va spesso il mondo... voglio dire, cosí andava nel secolo decimosettimo » (c. VIII, p. 124). Ironia beffarda che richiama i passi piú atroci del *Giorno* pariniano. Siamo ai culmini dell'arte letteraria italiana, e insieme della rivolta umana contro le iniquità sociali. Ed è sempre il Manzoni, direttamente, a rappresentarci le astuzie del notaio criminale, tenuto — per incarico del potere statale — ad arrestar Renzo, come vani raggiri di un « furbo matricolato » (c. XV, pp. 260-261): condanna sottolineata dalla raccomandazione finale ai furbi di esser sempre i piú forti. Neppure lontanamente il pensiero del Manzoni si sofferma a considerare che si trattava di una autorità governativa, procedente per interessi statali. Il punto per lui è che si faceva danno a un umile, torto a un innocente.

Il criterio manzoniano dell'autorità è ben noto: è nella famosa formula del romanzo « non ci esser giusta superiorità d'uomo sopra gli uomini, se non in loro servizio », principio « che nessuno il quale professi cristianesimo può negar con la bocca » (c. XXII, p. 359). E prima, nel *Discorso storico*, ai contestatori della legittimità della donazione di Pipino in nome della sovranità dell'impero bizantino, egli aveva risposto che « sugli uomini la è potestà e non proprietà »; l'imperatore bizantino voleva considerare quelle città come sue: « ma le città sono piene d'uomini e gli uomini non sono cose » (p. 413). Ogni concetto di legittimismo patrimoniale è negato senza discussione. In ambedue i casi è da rilevare una nuova prova che il Manzoni non considera lo Stato, entità trascendente gli individui, ma concretamente governanti e popoli: concretezza di moralità cristiana, ma anche di schietto pensiero settecentesco. E occorre anche aggiungere che nel passo piú recente, quello del romanzo, il Manzoni fa intravedere, insieme con la sua definizione dell'autorità, quanto sia difficile il calare quella definizione nei fatti. Federico giovane, appunto perché compreso di quel vero concetto cristiano dell'auto-

rità, « temeva le dignità e cercava di scansarle ». Il Manzoni soggiunge subito che ciò era per umiltà cristiana, di chi non si riteneva né capace né degno; il che potrà andar benissimo (e ancora, ci sarebbe da ridire) come giustificazione individuale di Federigo; ma conferma che l'attuazione della vera — unica legittima — autorità è cosa difficile assai, e che per giunta essa rischia di trovarsi in contrasto con altre virtú cristiane. E perciò il Manzoni in pratica, — s'è visto, — non la trova attuata mai. « Hélas! — esclama egli in una postilla alle *Considérations* sulla rivoluzione francese di Madame de Staël. — Si pour croire à la Providence vous avez besoin de trouver moralité dans l'esercice du pouvoir, vous n'avez pas lu l'histoire, ou vous ne croyez pas à la Providence » [1].

Questa svalutazione degli istituti politici non significa che il Manzoni vegga con occhio favorevole e speranzoso le rivolte dei popoli contro « la mala signoria che sempre accora Li popoli soggetti ». Nel pessimismo verso lo stato e la politica il fondamentale umanitarismo settecentesco riceve la propria purificazione e sanzione dal moralismo cristiano. Nel pessimismo verso il popolo attore di politica questo moralismo è primario; ma non potrebbe escludersi, in sottocorrente, una influenza del pensiero settecentesco, che non aveva troppa fiducia nella capacità politica del popolo. Il giudizio sui tumulti di Milano per la carestia è già dato preventivamente, quando si adducono le scusanti al favore di Renzo verso di essi: « Aveva cosí poco da lodarsi dell'andamento ordinario delle cose, che si trovava inclinato ad approvare ciò che lo mutasse in qualunque maniera » (c. XI, p. 200). Ed è pur signi-

[1] Queste postille sono state pubblicate da G. Lesca, *Postille inedite di A. Manzoni a storici della Rivoluzione francese*, in « Nuova Antologia », 1° e 16 marzo 1931. La nostra citazione è nella seconda puntata, a p. 172. Le postille sono di diversi tempi, ma la maggior parte appaiono della virilità avanzata o della vecchiaia. Altre postille a vari storici della rivoluzione sono state poi pubblicate dal Lesca, sotto lo stesso titolo, in « Convivium », 1934, p. 351 ss. Nell'insieme, l'interesse di queste postille per il nostro punto di vista è assai scarso; e in quelle della seconda serie ancor piú che in quelle della prima. Esse fanno parte, almeno nella maggioranza, degli studi preparatori al ricordato (p. 176, n. 1) saggio sulla rivoluzione francese.

ficativo che il popolo milanese, il quale avrebbe avuto tanti giusti motivi di lagnanza verso il governo del vicereame spagnuolo, sia rappresentato proprio nell'atto d'insorgere contro un provvedimento giusto e inevitabile come l'abolizione del prezzo forzoso del pane. Tutta la descrizione della sommossa è ispirata dalla convinzione della sua inutilità e bestialità, a cui si associa la prospettiva della rivincita immancabile del potere costituito, che pur funzionava cosí male. I tumulti son rappresentati e analizzati (in pagine fra le piú belle del romanzo) da un punto di vista unicamente di morale e di psicologia individuali. Che da sommosse come quelle possano nascere rivoluzioni, e cioè abbattimenti ed erezioni di governi e di stati, ecco una cosa che il Manzoni in sede di coltura storica certo non ignorava, ma che a lui artista e creatore di un mondo morale non interessava punto. Questo indifferentismo politico per le rivoluzioni e le loro possibilità non si rivolge solo alle rivolte accidentali, effettivamente senza contenuto politico, come quella di Milano. Proprio durante il racconto del tumulto milanese il Manzoni esce in una riflessione estremamente caratteristica per la sua mentalità — e alla quale tuttavia si è fatta cosí poca attenzione [1], — circa la sorte della statua di Filippo II in piazza de' Mercanti a Milano, trasformata in Bruto al tempo della venuta dei Francesi in Italia, e dopo qualche anno tirata giú e mutilata, e andata a finire non si sa dove. Nelle sorti di quella statua c'è in compendio la Rivoluzione e la Controrivoluzione. Ebbene, che riflessione ci fa sopra il Manzoni? « Chi l'avesse detto a Andrea Biffi, quando la scolpiva! » (c. XII, p. 214).

Eppure il Manzoni ha voluto spezzare una lancia per dimostrar la capacità degli uomini investiti di autorità a far giustizia anche in circostanze sfavorevoli, anche nonostante l'imperfezione degli istituti. Questo è l'assunto della *Storia della colonna infame*. « Non vogliamo certamente — egli dice — (e sarebbe un triste as-

[1] Essa non è sfuggita però allo Zibordi nelle sue accuratissime e fini *Divagazioni manzoniane*, Milano, 1934, p. 150.

sunto) togliere all'ignoranza e alla tortura la parte loro in quell'orribile fatto » (p. 772). Ma d'altra parte egli non vuole che si riguardi l'iniquità giudiziaria commessa in quel processo « quasi come un avvenimento fatale e necessario; che sarebbe cavare un errore dannoso da dove si può avere un utile insegnamento » (p. 771). I giudici condannarono degli innocenti che potevano riconoscere tali anche con gli errori e la legislazione penale di allora (p. 772). Se in atrocità contro l'umanità si scorge un effetto dei tempi, si prova « uno scoraggiamento, una specie di disperazione ». Se invece si scopre un'ingiustizia cosciente di individui, questo sentimento di fatalità si dilegua (p. 773).

In questo assunto manzoniano v'è indubbiamente un legame logico con il suo individualismo morale, che è poi lo stesso atteggiamento riscontrato in lui nella descrizione dei tumulti per la carestia. E l'operetta interessa la politica — o la « non-politica » — manzoniana anche perché in essa si afferma pienamente il suo concetto di giustizia come superiore anche all'utile pubblico. Il Manzoni, cioè, che passa avanti condannando tacitamente o espressamente, ma sempre risolutissimamente, ogni argomento di ragion di stato, non restringe il concetto e la condanna di questa alla « miserabil politica » dei pochi che si servono delle nazioni come di proprio strumento (sopra, p. 178). Egli condanna anche le azioni ingiuste fatte col motivo del bene pubblico. Fra i possibili motivi che spinsero i giudici nel processo degli untori a condannare innocenti, vi fu il timore di gravi pubblici mali che altrimenti fossero per avvenire: « Timore di men turpe apparenza, ma ugualmente perverso, e non men miserabile, quando sottentra al timore, veramente sapiente, di commetter l'ingiustizia » (p. 772). Cosí nell'appendice al capitolo III delle *Osservazioni sulla morale cattolica* egli parla dell'utilità pubblica che « fu sempre un pretesto per violar la giustizia » (p. 221); e nel dialogo *Dell'Invenzione* illustra il valore assoluto della morale, non distinguibile in pubblica e privata, grande e piccola, con la considerazione come di un assurdo di quel che avrebbe detto il Vergniaud, di aver

votato la morte di Luigi XVI per evitare la guerra civile: « Il torto non è nell'aver previsto male, ma nel sostituire ad una legge eterna la previsione umana » (p. 902 s.).

Qui tocchiamo a quella che è la debolezza del pensiero politico manzoniano. L'uomo che aveva osservato realisticamente nel *Discorso storico* come anche azioni individualmente interessate possano riuscire a vantaggio dell'umanità, — aveva rilevato cioè la correzione, l'utilizzazione che l'organismo sociale ed il processo storico possono compiere delle manchevolezze individuali, — nella *Colonna infame* rovescia la posizione: egli vorrebbe che la moralità individuale rimediasse alle imperfezioni degli istituti. Assunto ragionevole finché si rimanga strettamente nel campo della propaganda morale individuale e del giudizio dei singoli, ma inconseguente e pericoloso quando si vengano a toccare i fatti e istituti collettivi. La valutazione dei singoli in questo caso riesce troppo facilmente arbitraria; ed illusorio sarebbe l'affidarsi alle buone volontà individuali là dove si tratta invece di cambiare disposizioni di spirito generali e istituti sociali. La protesta, fatta dal Manzoni stesso, di non voler riabilitare l'ignoranza e la tortura dimostra come egli abbia inteso la debolezza e il pericolo della sua posizione, senza tuttavia riuscire a sanare interamente l'una e ad evitare l'altro. Né il Manzoni s'è domandato se il politico, o meglio il moralista, possa ammettere una contrapposizione pura e semplice di giustizia e di bene pubblico, e non debba piuttosto ricercare la loro finale armonia. Dominato dalla trascendenza cristiana, egli oppone addiritura la giustizia come « legge eterna » alla considerazione del bene pubblico come semplice « previsione umana », senza accorgersi che è pur sempre la stessa coscienza umana la quale considera e giudica nell'un caso e nell'altro. Tanto è annebbiata la sua visione, in questo punto, dal preconcetto religioso confessionale, che quando parla — nelle *Osservazioni* — della notte di San Bartolomeo, crede di potersi sbrigare del giudizio sulle responsabilità del fatto imprecando a « l'orribile e stolta politica che insegna a violare a ogni passo la

giustizia per ottenere qualche vantaggio » (c. VII, p. 132). E non considera che — se non in Caterina de' Medici e in Carlo IX, almeno nella grande maggioranza degli attori del macello — agí precisamente l'idea di farla da esecutori della giustizia eterna, della condanna a morte pronunciata da Dio contro i nemici della vera fede.

Il Manzoni, che contrappone volentieri il successo in questo mondo alla giustizia — cosí quando loda il Sismondi (*Morale cattolica,* « Al lettore », p. 96) come quando biasima gli storici veneziani contrari al Carmagnola, — rimanda la conciliazione fra morale e utilità, giustizia e felicità all'altra vita. Riconosce l'aspirazione — giusta, non sradicabile dallo spirito umano — « a un bene compito », e vi trova la spiegazione di certe aspirazioni sociali, « anche false e disordinate » (si tratta evidentemente soprattutto delle correnti socialistiche del tempo). « E quelli che, prendendo qua e là dagli indivisibili insegnamenti del cristianesimo ciò che a loro par meglio, propongono la rassegnazione senza la speranza, non si meraviglino di trovarsi a fronte chi predica la speranza senza rassegnazione » (*Dell'invenzione,* p. 900). Vorrebbe qui il Manzoni reagire contro coloro i quali adoperano la religione come *instrumentum regni*; ma in verità li seconda senza accorgersene, giacché proclama chiaramente che la speranza è nell'al di là, non in questa terra; che su questa terra non rimane che la rassegnazione, perché, si è già visto, giustizia in questo mondo non c'è e non può esserci. La condanna di Adelchi non è piú semplicemente la condanna di una certa politica, di un certo concetto di politica; non è il postulato di nuove, piú alte, piú giuste forme di convivenza sociale; è la sentenza del credente nel peccato originale, che condanna l'umanità a patire attendendo la felicità solo in un mondo ultraterreno.

Il criterio enunciato con tanta risolutezza dal Manzoni, che governi e governanti debbano giudicarsi alla stregua del bene o del male da essi apportati ai popoli, con la conseguente revisione dei giudizi storici tradizionali e correnti nell'opinione pubblica, si

ritrovano in Massimo d'Azeglio, scrittore che col Manzoni ebbe strette affinità, anche di relazioni familiari. La revisione di giudizi assume nel d'Azeglio un carattere polemico piú accentuato, e si avviva di colori originali. Tutto ciò si trova nei *Miei ricordi*, libro assai posteriore (1865) al periodo che ora ci occupa; senonché l'Azeglio stesso ci dice, che queste idee erano germogliate in lui fin dal 1821 (c. XX, II, p. 25). E gli erano sorte contemplando dal suo balcone a Rocca di Papa la Roma lontana e ripensando alla storia di questa: ciò che offre un altro incontro con il Manzoni postillante la storia romana del Rollin.

Dice dunque l'Azeglio che, quando cominciò a rivolger gli occhi a quel panorama incomparabile, non era ancora arrivato a spogliare le società antiche « dal loro prestigio classico-scolastico », non era ancora giunto a formarsi « quel criterio che è il solo vero, il solo col quale sia possibile il retto giudicio delle cose di quaggiú; col quale soltanto si stimano al loro valore vero i sistemi filosofici, o politici, o religiosi; le vicende della storia, i fatti delle nazioni, de' governi, de' partiti e delle sette; le produzioni dell'ingegno nelle lettere, nelle arti, e gli atti tutti, in una parola, dell'individuo come dell'umanità. Questo criterio, il piú facile ed il piú semplice del mondo, ed altrettanto il meno usato, è unicamente il *bene degli uomini* » (ivi, p. 23). E precisa anche ciò che deve intendersi per bene degli uomini: « si dica bene per gli uomini, l'essere prima di tutto onesti, poi sani, poi sensati ed intelligenti, poi liberi, poi istruiti, poi agiati, poi forti, destri, belli, ecc. » (ivi). Si tratta di un criterio morale, di una moralità umana, ragionevole, che abbraccia quindi il piú possibile di utilità, e che guarda agli individui e alla loro convivenza, ignorando qualsiasi altro criterio di valore trascendente gli uni e l'altra. Il che appare ancor meglio dall'altra formula con la quale ripete poco dopo il suo pensiero: « È buono, è bello, è grande, è onorato, è glorioso ciò che li rende felici [gli uomini]; come è cattivo, è brutto, è meschino, è vergognoso, è vituperevole ciò che li rende piú infelici che non erano » (p. 25).

Nelle sue riflessioni a Rocca di Papa, il d'Azeglio arrivò a questo criterio precisamente attraverso la libera critica delle valutazioni storico-politiche tradizionali. « Gran momento della vita quello nel quale s'osa chiedere ai sistemi, ai principî sin allora indiscussi ragione dell'esser loro! » E cosí un bel giorno, rotto qualunque pregiudizio, egli si domandò: « Che cos'era infine questa Roma? Se è vera la religione della carità, perché i cristiani venerano i trionfi della violenza? E difatti se studiamo al punto di vista della felicità degli uomini la storia romana, quanto non si trasforma da quello che ce la presentano gli educatori! » (p. 26). Accanto alla virtú romana, che egli ammira, accanto alle glorie romane, che egli non nega, occorre tener conto « di tutte le uccisioni, di tutto il sangue, di tutte le lagrime, di tutti i dolori, di tutte le miserie, gli stermini, le desolazioni colle quali la massa dell'umanità ha dovuto pagare il gusto di aver davanti agli occhi e nelle orecchie per secoli queste vittorie, questi trionfi e questa grande fantasmagoria capitolina » (ivi). È, proprio identico, lo stato d'animo del Manzoni annotante Rollin; ed ambedue gli scrittori, suocero e genero, dovranno avere un posto cospicuo in quella storia di Roma nelle immaginazioni e nelle valutazioni dell'età del Risorgimento di cui mancano tuttora quasi completamente persino gli avviamenti [1].

Ma l'Azeglio fa queste constatazioni con spirito alquanto differente da quello del Manzoni, e arriva a conclusioni politico-pratiche diverse. Il Manzoni, s'è visto, terminava con il negare che a questo mondo ci sia giustizia e con la rassegnazione cristiana, la speranza nell'al di là. Piú attaccato alla terra, meno profondamente credente, piú « attivista », l'Azeglio ritiene che, una volta riconosciuto il giusto criterio di apprezzamento dei fatti politici, esso debba valere come linea di condotta per il futuro, in questa vita. E non soltanto non esorta a rassegnazione gli

[1] V. tuttavia Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, I, c. 5, p. 113 sg. (I ed.); e poi anche M. A. Levi, *Roma negli studi storici italiani*, in « L'Erma », V (1933-1934), p. 503 sg.

uomini, ma anzi cerca di scuoterli dalla loro accettazione dei fatti, dalla loro ammirazione verso gli eroi tradizionali, che ai suoi occhi non sono se non violenti fortunati. « Se si pesasse il mondo a questa bilancia, quanta moneta che corre, che tutti accettano, che tutti pregiano, si troverebbe calante, e si butterebbe tra gli scarti! Quanti popoli, quanti sovrani, quanti governi, quanti eroi, quanti nomi suonanti, che da tutti vennero ammirati sin'ora, cadrebbero dal loro splendore nella trista categoria de' pubblici malanni!... Se tale fosse il sentire universale, la violenza sparirebbe dal mondo. Sembrerebbe dunque che questo dovesse essere il credo dei deboli e dei piccoli, che viene a dire del 99 per cento del mondo! E invece, che cosa s'ammira di piú, dal genere umano? La violenza! A furia d'essere picchiata, speriamo che questa nostra specie un giorno o l'altro apra gli occhi; abbia corone per chi la protegge, flagelli per chi la tormenta » (p. 24 s.). Insomma, per adoperare un termine della patologia sessuale, l'Azeglio ritiene che l'umanità debba guarire dal suo masochismo. « Quando (non mi stanco di ripeterlo) essa cesserà d'ardere incensi a chi la calpesta o l'ha calpestata, diminuiranno forse i calpestatori » (p. 28 s.). E, intrepido consequenziario nella sua moralità, deride il mondo che, « grato quanto intelligente », ha chiamato Napoleone « il Grande » (c. XXIX; II, p. 320); ed esaltata la fedeltà di un cameriere di casa sua, afferma la certezza assoluta che la giustizia di Dio l'avrà collocato nell'altra vita molto piú in alto di Alessandro Magno (c. II; I, p. 61 s.). A questo punto, però, anch'egli, come il Manzoni, sente il bisogno di appellare alla giustizia eterna; non arriva fino a pretendere che la storia cancelli il nome di Alessandro Magno per scrivere quello di Giovanni Drovetti. Ma il rovesciamento di valori per lui conta fino da adesso; e dovrebbe anzi essere il punto di partenza per una nuova vita associativa, veramente umana e cristiana [1].

[1] L'antiromanesimo del d'Azeglio si mantenne tenace in lui sino alla fine — come dimostra l'esposizione ch'egli ne fa nei *Miei ricordi* (1865) — ed influí anche sulla sua contrarietà a fare di Roma la capitale d'Italia. Cfr. *Questioni*

Il Leopardi ventenne delle canzoni *All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante* è nella cerchia del patriottismo tradizionale, ispirato agli esempi classici e alle glorie passate d'Italia, animato tuttavia da un soffio di individualismo romantico: « L'armi, qua l'armi, io solo combatterò, procomberò sol io ». Egli sogna la grandezza della patria e la gloria delle antiche età in cui si correva a morire per essa; aborre il dominio straniero (incarnato, per reminiscenze immediate e anche per necessaria reticenza di fronte alla censura, in quello napoleonico); spera in una resurrezione d'Italia. Ben presto le disillusioni si aggravano, e spunta il concetto della vanità delle cose umane, a incominciare dalle grandezze politiche:

> Se ne porta il tempo
> ogni umano accidente. Or dov'è il suono
> di que' popoli antichi? Or dov'è il grido
> de' nostri avi famosi, e il grande impero
> di quella Roma, e l'armi e il fragorio
> che n'andò per la terra e l'oceàno?
>
> (*La sera del dí di festa*).

Pur tuttavia l'amore della patria, la passione patriottica non scompaiono dall'orizzonte morale del poeta. Essi fanno parte di quelle forti passioni, di quelle illusioni benefiche, che attutiscono ai suoi occhi l'infelicità umana. La canzone *Ad Angelo Mai* (1820) — che pure, discorrendo delle scoperte di un Colombo, afferma che il mondo, conosciuto, scema, e « discoprendo solo il nulla si accresce », — ritiene tuttavia provvidenziali le scoperte del Mai di scritti antichi, « novo grido de' padri » che viene a scuotere gli Italiani dal loro oblio. Peggiori delle sciagure e del pianto sono

urgenti (1861) c. XIV e ss. L'idea, poi, che il diritto antico, pagano, o diritto della forza, si sia trasmesso fino ai nostri giorni con l'impero (Austria) e col legittimismo, e l'opposizione ad esso del diritto cristiano della giustizia, protettore dei deboli e consacratore del diritto dei popoli, formano i punti centrali del suo opuscolo del 1859 sulla questione italiana, *La politique et le droit chrétien* (ambedue gli scritti sono nel vol. III degli *Scritti e discorsi politici* raccolti dal De Rubris [Firenze, « La Nuova Italia »]).

il tedio e il fastidio. Cosí nell'ode *Per le nozze della sorella Paolina* l'infelicità viene preferita alla viltà:

O miseri o codardi
figliuoli avrai. Miseri eleggi. Immenso
tra fortuna e valor dissidio pose
il corrotto costume. Ahi troppo tardi,
e nella sera dell'umane cose,
acquista oggi chi nasce il moto e il senso.

Questa esaltazione dell'amor patrio e delle imprese eroiche, cioè del sentimento e della passione nella vita politica, si unisce intimamente nel Leopardi alla preferenza per i tempi antichi rispetto ai moderni, che hanno sostituito la ragione alla natura. Lo *Zibaldone* dice che la superiorità della natura sulla ragione, e l'incapacità della seconda a supplire alla prima, si vede anche nella considerazione dei governi, oggi tutti imperfettissimi, mentre tali non erano inizialmente (I, p. 544). Coi progressi della ragione e della civiltà va di pari passo la mancanza o l'indebolimento delle illusioni, « senza le quali non ci sarà quasi mai grandezza di pensieri, né forza e impeto e ardore d'animo, né grandi azioni che per lo piú sono pazzie. Quando ognuno è bene illuminato, in vece dei diletti e dei beni vani come sono la gloria, l'amor della patria, la libertà ecc. ecc. cerca i solidi... cerca l'utile suo proprio » (I, p. 21). Il Leopardi rimprovera ai capi della rivoluzione francese di aver voluto fare « un popolo esattamente filosofo e ragionevole » senza vedere « che ragione e vita sono due cose incompatibili » (I, p. 358). E nello *Zibaldone* l'amor patrio esaltato dal Leopardi viene messo in contrasto con l'umanitarismo e il cosmopolitismo, specialmente della filosofia moderna: l'amor di patria è inseparabile dall'odio dello straniero, come si vede bene nel mondo antico e nella filosofia antica (I, p. 880); non è possibile società universale, amore universale: la società non può sussistere senza amor patrio e odio degli stranieri. La nazione è la società di ampiezza sufficiente, ma non eccessiva (I, p. 892 ss.).

L'esempio della decadenza di Roma mostra come il cosmopolitismo uccida l'amor patrio (I, p. 458). La filosofia moderna, volendo contro natura che il mondo fosse una patria sola e che gli uomini si amassero universalmente, ha ottenuto invece di creare tante patrie quanti sono gl'individui (I, p. 149). Nel suo antiumanitarismo il Leopardi giunge a darci una giustificazione della schiavitú antica: la schiavitú era il complemento della libertà, perché, volendo questa l'uguaglianza e la società la disuguaglianza, l'esistenza degli schiavi rendeva possibile quella degli uomini liberi (I, p. 914 s.).

Con questa esaltazione del mondo politico antico, fondato sull'amore esclusivo della propria nazione e sull'odio degli stranieri, si potrebbe esser tentati di mettere insieme, in affinità di pensiero reazionario, l'apprezzamento eminentemente positivo fatto dal Leopardi della monarchia assoluta. Lo *Zibaldone* dice che primitivamente il governo monarchico assoluto era quello corrispondente perfettamente alle necessità sociali, perché realizzava la subordinazione di tutti al bene comune, l'unità necessaria (ivi, p. 545 ss.). La necessità sociale dell'unità è appunto quella che genera la necessità della monarchia assoluta (I, p. 579). Si noti il motivo dell'unità necessaria, motivo particolarmente caro al pensiero reazionario, e possiamo specificare, al clericalreazionario [1].

Insieme coll'esaltazione della monarchia assoluta, lo *Zibaldone* ci dà la condanna, almeno relativa, di quella costituzionale: essa non corrisponde alla natura della società e della monarchia, e non è altro « che una medicina a un corpo malato... una necessaria imperfezione del governo » (I, p. 578). Senonché proprio queste ultime parole, col presentare le costituzioni come espediente necessario a rimediare mali precedenti (e quali, se non quelli del governo assoluto?), ci mettono sull'avviso che la monarchia

[1] Nessuno ha colto questo punto con maggior sagacità di Anatole France, nell'elogio entusiastico dell'idea di unità fatto pronunciare all'abbé Lantaigne (*Orme du Mail*).

assoluta idoleggiata dal Leopardi deve essere qualche cosa di ben diverso dall'assolutismo tradizionale del diritto divino, sia quello di Luigi XIV, sia quello di Francesco I d'Austria. D'altra parte, il Leopardi non mette affatto sullo stesso piano l'assolutismo (nel senso comune della parola) e il patriottismo: anzi di questo è affermato lo stretto nesso con un regime di libertà: « Una nazione serva al di dentro non ha vero amor di patria, o solamente inattivo e debole, perché l'individuo non fa parte della nazione se non materialmente » (I, p. 880); pensiero affine a quello dell'Alfieri (sopra, p. 86).

La spiegazione di queste apparenti contraddizioni è data dalla distinzione leopardiana di due monarchie: la primitiva o naturale, e la susseguente o corrotta. Il Leopardi dice che il governo monarchico assoluto era quello corrispondente perfettamente alle necessità sociali « nello stato primitivo della società » (I, p. 545). Piú che di una condizione di cose storicamente accertata, si tratta di un principio ideale, di un postulato razionale: « Questo discorso non considera... altro che la ragione delle cose... come avrebbero dovuto andare, e avrebbero potuto andare da principio, e secondo natura; non come sono andate, o vanno » (I, p. 554). E altrove il Leopardi nega addirittura che quella monarchia primitiva e perfetta fosse assoluta: essa era « una monarchia piena bensí ed intera, ma non assoluta né dispotica, una monarchia dove il re era padrone di tutto, e il suddito niente manco libero » (II, p. 3517). E anche il concetto dell'unità ci si chiarisce sotto luce diversa da quella dell'assolutismo: l'unità necessaria consiste nella subordinazione di tutti al bene comune (v. sopra). Ma per questo, seguita il Leopardi, occorreva un principe quasi perfetto, e tale esso poteva essere scelto nella società primitiva (I, p. 556). Ma con la degenerazione intervenuta la monarchia assoluta ereditaria è divenuta il peggiore di tutti i governi, una tirannide (ivi, p. 559). La nuova monarchia assoluta, non piú naturale, è essenzialmente pessima, come quella primitiva naturale era ottima (ivi, p. 574). Infatti, nella corruzione della monarchia i

soggetti servono al bene del monarca invece che il monarca a quello dei soggetti; e piú l'unità è perfetta, piú avviene questa inversione (II, p. 1889). Ecco dunque che anche l'unità è divenuta un male. E il Leopardi deride il legittimismo monarchico dicendo che il vero fondamento della legittimità dei sovrani è nella corona che portano: chiunque la toglie loro e se la mette in capo subentra nella loro legittimità (ivi, p. 4137). E della legittimità impugna in radice il concetto, dicendo che il monarca perde il suo supposto diritto se un altro membro della società arriva ad avere qualità migliori di lui (I, p. 609).

La degenerazione della monarchia assoluta primitiva suscita la ricerca di nuove forme di governo. I popoli, abbandonato « il loro primo, vero e naturale governo, inerente alla vera natura della società », si rivolsero ad altri governi, « divisero i poteri, divisero in certo modo l'unità », allontanandosi dalla natura (I, p. 560). Ecco la spiegazione del carattere di rimedio, d'imperfezione necessaria assegnato dal Leopardi alla monarchia costituzionale: imperfetta rispetto alla monarchia primitiva, all'ordine politico naturale, essa segna un progresso rispetto alla « nuova monarchia assoluta »; e nello stato presente può essere il miglior partito (I, p. 576 s.). Ma ancor migliore, quando sia possibile, la democrazia: fra tanti governi, tutti imperfetti e cattivi, quello libero e democratico fu il migliore di tutti finché il popolo conservò tanto di natura da esser capace di virtú, di grandi illusioni (I, p. 564). Nello stato democratico ciascuno sente di farne parte e gli è affezionato come a se stesso (I, p. 566). Ed ecco perché libertà democratica e amor patrio si appaiano nel pensiero del Leopardi. Senonché anche il regime liberale-democratico non dura. Suo fondamento è l'uguaglianza; ma la perfetta uguaglianza non può durare a lungo, e quindi dalla democrazia si cade nell'oligarchia, nell'aristocrazia, nella monarchia (I, p. 569 s.). S'intende che questa volta si tratta della monarchia corrotta, della tirannide.

Questa distinzione delle due monarchie, con la genesi delle altre forme di governo in rimedio alla corruzione della monarchia

primitiva, si collega, o piuttosto trova il suo fondamento, in una distinzione ulteriore, che conduce agli elementi essenziali del pensiero politico leopardiano: quella di società « stretta » e di società « larga », distinzione a cui non è stata prestata fin qui, mi pare, la dovuta attenzione. « Non è provato — dice lo *Zibaldone* — che la società quale ora è sia lo stato naturale dell'uomo » (I, p. 370). Per natura, l'uomo è non il piú, ma il meno socievole di tutti i viventi, perché è il piú dotato di amor proprio (II, p. 3773). Secondo il disegno primitivo della natura, la società umana doveva essere qualche cosa di accidentale e passeggero, o se anche durevole, doveva essere « lassa », cioè poco ristretta, di scarsi vincoli (I, p. 873). Altrove egli chiama questa prima forma di società « scarsissima e larghissima » (II, p. 3773), intendendo cioè che il vincolo sociale era limitato a pochissimi elementi, al soccorso scambievole per i bisogni naturali, che sono pochi, per esempio quello di difendersi da altri animali nemici (II, p. 3778). Questa primitiva e naturale forma di società larga è scomparsa ben presto, e dopo essa sono riusciti vani i tanti vari sforzi fatti in ogni tempo per una società perfetta, in cui cioè gl'individui non nuocciano gli uni agli altri (II, p. 3774). Le nuove forme sociali sono forme di « società stretta ». Che cosa essa sia, lo si vede bene oggi in cui questa strettezza è giunta al colmo, secondo il Leopardi: essa consiste in un vincolo di obbedienza per ogni verso e in ogni minuzia al capo, o governo; e in un regolamento esattissimo di tutti i rapporti fra individuo e individuo (I, p. 875). La società stretta è contraddittoria per essenza, perché ha bisogno della civiltà e viene distrutta da essa; non può trovarsi in natura, e non potrebb'esser perfetta che nello stato naturale (I, p. 1952 s.). La società stretta è quella che rende gli uomini contrari alla natura (II, p. 3802). Sue necessità infatti sono la dipendenza e la disuguaglianza, in contrasto con la natura dell'uomo, essenzialmente libero, indipendente, uguale agli altri (I, p. 579). « Tanto è consentaneo riunire insieme in una repubblica sotto buone leggi i falconi e i passeri... quanto riunire gli uomini insieme in istretta

società sotto qual si voglia legislazione » (II, p. 3783). E così, mentre la monarchia primitiva, — che verrebbe a corrispondere alla società larga, — realizzava la subordinazione di tutti al bene comune (v. sopra), « una società stretta nuoce necessariamente a grandissima parte de' suoi individui », cioè ai piú deboli (II, p. 3786). Ecco perché nelle società umane « i piú forti non servono ad altro che a far male ai piú deboli e alla società, e la superiorità qualunque di forze è sempre dannosa altrui, perché sempre (almeno oggidí e per lo passato il piú delle volte) adoperata in solo bene di chi la possiede » (II, p. 3782).

In una società stretta l'odio verso gli altri si accresce a mille doppi (II, p. 3787). Alla strettezza del vincolo esteriore non corrisponde dunque un rafforzamento del sentimento sociale, anzi il contrario. Sostiene lo *Zibaldone* che lo stringersi sempre maggiore dei vincoli sociali e delle diverse società tra loro ha per corrispettivo un indebolimento del senso sociale intimo: « non solo non c'è piú amor patrio, ma neanche patria. Anzi neppur famiglia. L'uomo, in quanto allo scopo, è tornato alla solitudine primitiva. L'individuo solo, forma tutta la sua società » (I, p. 876). Oggi non ci sono nazioni e inimicizie nazionali, ma governi e individui che comandano e sono nemici fra loro: la dipendenza dallo straniero non porta cambiamento sostanziale, perché l'indipendenza già non c'era prima (I, p. 897). Il Leopardi insomma ritiene che nella società stretta al suo massimo non siano piú di fronte se non il potere assoluto in alto, gli egoismi individuali in basso. « Riconcentrato il potere, tolto agli individui quasi del tutto il far parte della nazione, di piú, spente le illusioni, l'individuo ha trovato e veduto il ben comune come diviso e differente dal ben proprio. Dovendo scegliere, non ha esitato a lasciar quello per questo. E non poteva altrimenti, essendo uomo, e vivendo ». Non per questo è venuto meno l'odio verso altrui, e l'amore universale resta una fola: invece di nemici nazionali si hanno i privati, « e tanti quanti sono gli uomini » (I, p. 890). È rispetto a questo stato di cose che il Leopardi esalta come assai superiore

l'amor patrio con l'odio dello straniero associato ad esso: data una società stretta, la divisione in popoli diversi e la loro inimicizia è piuttosto utile che dannosa al genere umano, perché tiene lontana la guerra intestina (II, p. 3791).

Possiamo ora dire che la società monarchica primitiva è identica alla società patriarcale, all'età dell'oro, mentre la società larga ritorna nei vagheggiamenti degli anarchici moderni. La società stretta è, con qualche differenza di gradi, il governo quale si presenta nella storia, lo stato nel concetto comune. Lo *Zibaldone* ci parla della società « corruttrice della natura umana » fondata da Caino (I, p. 191); e Caino è presentato appunto dalla tradizione biblica come il primo fondatore di città. Soccorre qui il Leopardi poeta che nel risalire dalla considerazione del « corrotto costume » odierno a quello dei tempi antichi migliori, nel vagheggiare lo stato primitivo di natura, quando l'uomo non conosceva il triste vero e si beava di illusioni, arriva a formulare concetti e aspirazioni ben diversi dal patriottismo tradizionale dei primi *Canti*. Abbiamo un rinnegamento dei valori politici, un idoleggiamento fra idilliaco-letterario e rousseauiano delle condizioni anteriori alla società politica. *L'Inno ai Patriarchi* (del 1821-1822) ci parla, sulla scorta della *Genesi*, dell'abbandono della vita agreste e del sorgere delle città come di un frutto del fratricidio di Caino, e ci descrive il loro séguito di infelicità e di abbassamento per il genere umano. Caino

primo i civili tetti, albergo e regno
alle macere cure, innalza; e primo
il disperato pentimento i ciechi
mortali egro, anelante, aduna e stringe
ne' consorti ricetti: onde negata
l'improba mano al curvo aratro, e vili
fur gli agresti sudori; ozio le soglie
scellerate occupò; ne' corpi inerti
domo il vigor natío, languide, ignave
giacquer le menti; e servitú le imbelli
umane vite, ultimo danno, accolse.

Qui la società politica è considerata come un abbandono della vita naturale e della felicità primitiva, una soggezione alla schiavitú, un accrescimento dell'infelicità; ciò che è illustrato con l'esempio contrapposto della « beata prole » che vive ne « le vaste californie selve ». Il poeta deplora che

> i lidi e gli antri
> e le quïete selve apre l'invitto
> nostro furor; le vïolate genti
> al peregrino affanno, agli ignorati
> desiri educa; e la fugace, ignuda
> felicità per l'imo sole incalza.

La propagazione della civiltà non rappresenta che una violazione della legge di natura e un accrescimento dell'infelicità umana. Il *Bruto minore*, contemporaneo press'a poco dell'*Inno ai Patriarchi*, ribadisce il lamento per la fine del primiero stato naturale:

> A terra
> sparse i regni beati empio costume,
> e il viver macro ad altre leggi addisse.

Ed ecco che già si altera il concetto della benignità della natura, nello stesso *Bruto minore*. Fu benigna un tempo; ma ora che il suo regno non è piú, ora che la sua legge non è piú seguita, la sua non è piú che indifferenza di fronte alle sciagure umane:

> E tu dal mar cui nostro sangue irriga,
> candida luna, sorgi,
> e l'inquïeta notte e la funesta
> all'ausonio valor campagna esplori.
> Cognati petti il vincitor calpesta,
> Fremono i poggi, dalle somme vette
> Roma antica ruina;
> tu sí placida sei? Tu la nascente
> lavinia prole, e gli anni
> lieti vedesti, e i memorandi allori;
> e tu su l'alpe l'immutato raggio
> tacita verserai, quando ne' danni
> del servo italo nome,
> sotto barbaro piede
> rintronerà quella solinga sede.

E alla fine la natura è non solo indifferente, ma nemica: « La mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e discolpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, o se non altro il lamento, a principio piú alto, all'origine vera de' mali de' viventi » (*Zibaldone,* II, p. 4428, del 1829).

Il bellicoso eroismo antico ora non viene piú idealizzato: che la specie umana perisca per la guerra con le proprie mani, è cosa del tutto contraria alla natura e che non si vede in nessun'altra specie animale (II, p. 3792). In questa nuova e definitiva fase del suo individualismo il Leopardi non solo non vagheggia piú le virtú civiche, neppure come illusioni giovevoli a nasconder l'arido vero e a cacciare il fastidio, ma afferma che il fervore dell'animo e la gagliardia del corpo sono divenuti, nella corruzione morale progressiva delle nazioni, stimoli di malvagità (*Operette morali,* II, p. 466); e considera gli uomini grandi della storia — incontrandosi con lo spirito del Manzoni e con la espressa concezione dell'Azeglio — quali persecutori dell'umanità, che tuttavia questa ammira: verso gli uomini grandi, di straordinaria virilità, il mondo è come donna, li ama per la loro forza, e spesso tanto più quanto piú è il disprezzo e i mali trattamenti che gli usano. « Cosí Napoleone fu amatissimo dalla Francia, ed oggetto, per dir cosí, di culto ai soldati che egli chiamò carne da cannone e trattò come tali » (*Pensieri*; in *Opere minori,* II, p. 361). Sviluppato sino in fondo il suo pessimismo, privo ormai di fiducia anche nelle forze naturali, il Leopardi scende in guerra contro tutti i politici del suo tempo. Egli esalta ancora talvolta le passate grandezze romane e italiane (*Paralipomeni,* c. I, str. 27 ss.), esalta i passati eroi della libertà, Lorenzino de' Medici, Egmont, Orange (ivi, c. III, str. 27); fa la satira dell'equilibrio europeo protetto dall'Austria, e si dichiara contro il diritto divino dei principi (str. 44). È dunque *toto coelo* lontano dai filosofi politici della reazione, ai quali apparteneva suo padre. Ma è contrario altresí ai nuovi politici progressisti, ai liberali del tempo. Parla nei *Paralipomeni* con linguaggio scherzoso, svalutatore, delle costituzioni, o « carte »,

moderne (c. III, str. 37-39); deride ivi pure (c. VI, str. 15, 17) i carbonari e in genere i liberali del tempo, che passavano le loro giornate

ragionando con forza e leggiadria
d'amor patrio, d'onor, di libertade,
fermo ciascun, se si venisse all'atto,
di fuggir come dianzi avevan fatto,

e credevano d'imporsi col farsi crescere

il pelame del muso e le basette.

Sono gli stessi « barbati eroi » di cui si fa gioco nella *Palinodia*. Potrà sembrare dapprima che lo scherno fatto dei liberali derivi dall'esperimento della loro inconcludenza pratica, dai fallimenti dei 1821 e 1831. Ma c'è dell'altro, e piú profondo. Il poeta non l'ha solo con le azioni o la mancanza di azioni dei patrioti: l'ha anche, soprattutto, con le teorie dei politici progressisti. Il torto loro, — che li accomuna al suo sguardo con i fautori diretti di reazione, — è di non tener conto del criterio morale fondamentale per giudicar rettamente delle cose umane e per dar buoni consigli di condotta agli uomini: il criterio de

la bella
felicità, cui solo agogna e cerca
la natura mortal
(*Al Conte Carlo Pepoli*).

È la stessa affermazione che troviamo nelle *Operette morali*: « La felicità è il fine di ogni nostro atto e di ogni nostro amore o odio » (I, p. 677). Egli deride la loro idea, — o quella che almeno egli loro attribuisce, — che possa esservi una felicità comune, al di fuori di quella dei singoli individui:

Ma novo e quasi
divin consiglio ritrovâr gli eccelsi
spirti del secol mio: che, non potendo
felice in terra far persona alcuna,

l'uomo obbliando, a ricerca si diero
una comun felicitade; e quella
trovata agevolmente, essi di molti,
tristi e miseri tutti, un popol fanno
lieto e felice; e tal portento, ancora
da *pamphlets*, da riviste e da gazzette
non dichiarato, il civil gregge ammira.

(*Palinodia*, vv. 197-207).

È la stessa polemica che con ragionamento piú nudo conduce Tristano nel dialogo omonimo: « *Gli individui sono spariti dinanzi alle masse,* dicono elegantemente i pensatori moderni... le quali che cosa sieno per fare senza individui, essendo composte d'individui, desidero e spero che me lo spieghino gli intendenti di individui e di masse, che oggi illuminano il mondo » (*Operette morali,* II, p. 716). Ed è questo il motivo che gli fa deridere l'ottimismo, come quando cita ironicamente il verso « Del fortunato secolo in cui siamo » (ivi, I, p. 133), o l'altro nella *Ginestra*, « le magnifiche sorti e progressive ». A questo ottimismo egli replica che la sfortuna della virtú, il dominio e l'abuso della forza sono leggi che non cancellerà « con un Gange di politici scritti il secol novo », in nessuna forma di comune reggimento (*Palinodia*, vv. 84-85, 92-93); e che « il genere umano e, dal solo individuo in fuori, qualunque minima porzione di esso, si divide in due parti: gli uni usano prepotenza, e gli altri la soffrono » (*Pensieri*; in *Opere minori*, II, p. 339). E deride « certa scienza politica separata dalla scienza dell'uomo, e per lo piú chimerica », della quale si sono serviti ordinariamente gli storici che hanno voluto discutere dei fatti (ivi, II, p. 352).

Riducendo l'analisi delle strutture sociali all'osservazione delle sorti individuali, e la valutazione delle azioni collettive, storiche, all'esame dei moventi individuali (anche qui con affinità di spirito e di procedimento con il Manzoni), il Leopardi constata « questa specie di lotta di ciascuno contro tutti, e di tutti contro ciascuno, nella quale, se vogliamo chiamare le cose con i loro nomi,

consiste la vita sociale »; e ne conclude che l'uomo sulla terra non può confidare che nelle sue forze, e non nella generosità del prossimo né nell'umanità (*Pensieri*; ivi, p. 375 s.). Questo « bellum omnium contra omnes » è rappresentato da lui come una meccanica sociale: ogni uomo è come una molecola o globetto che preme fortemente i vicini e per mezzo di quelli i lontani, e ne viene ripremuto nella stessa guisa (ivi, p. 376 s.).

In questa concezione politica, — anzi, per il momento, antipolitica, — del Leopardi, tutto è settecentesco: l'individualismo edonistico, la concezione della società come di una semplice somma di individui, l'umanitarismo che ignora le nazioni, la rappresentazione meccanica del giuoco reciproco dei vari elementi sociali, la stessa negazione di ogni politica nel senso tradizionale della parola. Non parrà settecentesco il risoluto pessimismo, a prima vista totale. Ma, intanto, il Leopardi tornava a riaffermare i criteri di valore settecenteschi per il giudizio della società umana dopo le disillusioni del periodo napoleonico e della restaurazione. Poteva dunque, pur rimanendo uguale il criterio di giudizio, — e anzi appunto perché rimaneva uguale, — convertirsi l'ottimismo (relativo, del resto) del Settecento in pessimismo ottocentesco. Ma poi, proprio quando il Leopardi arriva a negazioni cosí risolute della politica nuova non meno che della vecchia, proprio quando non v'è piú traccia in lui delle teorie sulle illusioni benefiche, sugli inganni della benigna natura, proprio adesso il Leopardi afferma una fede positiva dell'attività umana associata, e cioè una nuova politica dell'umanità. Egli ritiene che l'ottimismo dei nuovi filosofi politici, quelli delle « magnifiche sorti e progressive », sia dannoso all'umanità, e il pessimismo proprio giovevole. Questo suo pessimismo egli lo ritiene strettamente conforme alla filosofia settecentesca. Si potrà discutere sulla esattezza totale di questa derivazione, senza che, tuttavia, una conclusione eventualmente negativa su questo punto storico infirmi l'organicità del pensiero leopardiano. Ma, a comprendere il ragionamento e lo spirito del Leopardi, occorre riflettere che il Settecento, tutto impregnato di

naturalismo scientifico e di meccanicismo, aveva rotto — o almeno aveva avviato la rottura — con il concetto tradizionale, religioso, del finalismo della natura. La natura per il nuovo pensiero scientifico si ergeva di fronte all'uomo, se non nemica, estranea. Si pensi alla poesia del Voltaire per il terremoto di Lisbona, già citata (p. 67 n.), e che è in certo modo l'antecedente della *Palinodia* e della *Ginestra* leopardiane.

Il Leopardi dalla primitiva esaltazione della natura era arrivato, come si è visto già, alla concezione di essa come forza ostile all'umanità, anzi a tutti i viventi. « La natura, per necessità della legge di distruzione e riproduzione, e per conservare lo stato attuale dell'universo, è essenzialmente regolarmente e perpetuamente persecutrice e nemica mortale di tutti gli individui d'ogni genere e specie che ella dà in luce; e comincia a perseguitarli dal punto medesimo in cui gli ha prodotti » (*Zib.*, II, p. 4485 s.). « Se nel mondo vi fossero *disordini,* i mali sarebbero straordinari, accidentali; noi diremmo: l'opera della natura è imperfetta come son quelle dell'uomo; non diremmo: è cattiva... Ma che epiteto dare a quella ragione e potenza che include il male nell'ordine, e fonda l'ordine nel male?... Ma che sperare quando il male è *ordinario*? Dico in un ordine ove il male è *essenziale*? » (II, p. 4511, del 1829).

Dalla sconsacrazione e dalla condanna della natura come rea il Leopardi arriva alla nuova fede umanitaria. La sua filosofia, egli dice, non solo non conduce alla misantropia, come molti l'accusano, ma la esclude, tendendo a sanare quel malumore, quell'odio, che tanti portano ai loro simili a causa del male che ne ricevono. « La mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, ecc. » (sopra, p. 203). La sua idea fondamentale è ora quella dell'uomo che si trova a lottare quotidianamente con la natura nemica. È questa la concezione che il Leopardi esalta per il suo pessimismo virile: di fronte ad essa, dicono i *Paralipomeni,* l'età nostra arretrò perché si avvide « esser quella in sostanza amara e trista »; l'uomo vuol trovar vero quel che è risoluto a credere per sua quiete, ed ancora piú ciò che è credenza tradizionale (c. IV, str. 15-20). È il

motivo che ritorna, piú alto e solenne — pur nel tono ancor piú seccamente sprezzante — nella *Ginestra*, ove il Leopardi trascina la nuova filosofia innanzi allo spettacolo delle rovine prodotte da una grande forza naturale, quella del Vesuvio:

Qui mira, e qui ti specchia,
secol superbo e sciocco,
che il calle insino allora
dal risorto pensier segnato innanti
abbandonasti, e volti addietro i passi,
del ritornar ti vanti,
e procedere il chiami.
. . . .
Libertà vai sognando, e servo a un tempo
vuoi di novo il pensiero,
sol per cui risorgemmo
dalla barbarie in parte, e per cui solo
si cresce in civiltà, che sola in meglio
guida i pubblici fati.
Cosí ti spiacque il vero
dell'aspra sorte e del depresso loco
che natura ci dié. Per questo il tergo
vigliaccamente rivolgesti al lume
che il fè palese: e, fuggitivo, appelli
vil chi lui segue, e solo
magnanimo colui
che sé schernendo o gli altri, astuto o folle,
fin sopra gli astri il mortal grado estolle.

(vv. 52-58, 72-86).

Belli o brutti che si giudichino questi versi (io li trovo meno brutti che non sembrassero al De Sanctis), il pensiero è chiaro e robusto. Acutamente il Leopardi ha notato nel nuovo ottimismo storicistico della sua età l'aspetto tradizionale, reazionario e passivo. Esso significa per lui sottomissione al destino, o alla divinità che pensa a guidare l'umanità per le vie piú adatte, e i cui giudizi — cioè i fatti di volta in volta realizzati e le situazioni che incombono sull'umanità — vanno rispettati, anzi esaltati. Il Leopardi, che aveva già proclamato in *Amore e Morte* il suo proposito:

La man che flagellando si colora
nel mio sangue innocente
non ricolmar di lode,
non benedir, com'usa
per antica viltà l'umana gente;

ribadisce nella *Ginestra* il suo concetto, che è da uomini il non chiudere gli occhi di fronte alla realtà. Solo in tal modo l'uomo potrà far fronte al suo destino e migliorarlo per quanto è possibile: solo se si renda conto che a lui, ed a lui solo, spetta di costruire questo destino contro gli ostacoli naturali. Coloro che dalla natura, cioè da una forza estranea, — o da un potere soprannaturale, — derivano gli ordinamenti umani, sostengono « che la città fu pria del cittadino » (*Paralipomeni*, c. IV, str. 11): che cioè gli istituti sociali sono un dato che ci proviene dal di fuori e dall'alto, che noi dobbiamo subire e mantenere tal quale. Ma se le menti saranno libere e preparate a ciò che insegnano i fatti e la ragione, allora si vedrà che non dalla natura provengono le istituzioni umane, che esse sono invece opera dell'uomo, e « che il cittadin fu pria della cittade » (ivi, str. 12 s.). E allora, riconosciuto che il male proviene dalla natura, non dall'uomo, il bene dall'uomo e non dalla natura, la coscienza dell'uomo rinunzierà agli odî, alle ire fraterne, accrescimento delle proprie miserie, e si rivolgerà concorde contro il nemico comune:

Costei chiama inimica; e incontro a questa
congiunta esser pensando,
siccome è il vero, ed ordinata in pria
l'umana compagnia,
tutti fra sé confederati estima
gli uomini, e tutti abbraccia
con vero amor, porgendo
valida e pronta ed aspettando aita
negli alterni perigli e nelle angosce
della guerra comune

(*Ginestra*, vv. 126-135).

Sarà questo un ritorno al carattere primitivo del patto sociale, poiché la « social catena » fu appunto stretta contro l'« empia natura ». E allora, grazie alla conoscenza del vero, si avrà un ritorno di veraci virtú cittadine, la giustizia e la pietà avranno radici ben piú salde che non nelle credenze superbe e menzognere.

La politica a cui approda il Leopardi è quella di un'umanità universalmente associata, che sostituisce alle guerre intestine per il danno reciproco quella esterna per il soggiogamento della natura a vantaggio comune. Egli suppone, senza formularlo espressamente, un concetto di Stato e di governo puramente strumentali, puramente di organizzazione amministrativa, senza nessun valore finale e trascendente; e salta a pié pari lo stadio nazionale per l'associazione universale che va dall'individuo all'umanità, e in cui il bene di tutti è il bene di ciascuno, e reciprocamente. Non sono pure fantasie poetiche: v'è il presentimento del socialismo, della Società delle Nazioni, dello « stato scientifico », di tanti problemi e di tanti ideali che affannano già oggi l'umanità, anche se il loro scioglimento, — in quanto di scioglimento si può parlare, — sia riservato a un lontano futuro.

Il cristiano Manzoni e il razionalista Leopardi partono ambedue dalla considerazione dell'uomo come scopo della politica. Ma la fede trascendente del primo approda alla negazione della politica, alla passività della rassegnazione cristiana; rassegnazione di cui il Manzoni dette saggio personale chiudendosi, dopo il suo capolavoro, in un silenzio di mezzo secolo. La fede razionalistica del secondo lo porta ad agitare, nel punto stesso in cui termina la sua breve vita mortale, il vessillo splendente dell'umanità avvenire.

CAPITOLO SESTO

REAZIONARI E CATTOLICI

La letteratura politica reazionaria italiana ebbe la sua maggior fioritura non nel periodo detto della Restaurazione (1815-1830), ma dopo il 1830, e si estese fin oltre il 1848. Essa fu dunque contemporanea allo sviluppo del pensiero mazziniano, moderato, cavouriano e anche dei radicali Cattaneo e Ferrari. L'Antirisorgimento coincise cioè cronologicamente con il Risorgimento; e infatti essa letteratura non rappresenta tanto una reazione alle esperienze rivoluzionario-napoleoniche quanto ai primi moti del Risorgimento e del pensiero liberale italiano. Essa contiene anche una critica della Restaurazione; questa può dirsi anzi il suo punto di partenza e la parte piú caratteristica. Qui, tra Restaurazione e Risorgimento, è il luogo per dirne quel poco che consente il suo scarsissimo contenuto di pensiero. Basterà in sostanza esaminarne i due prodotti piú caratteristici, i *Piffari di montagna* di Antonio Capece Minutolo, principe di Canosa (del 1820, e in edizione accresciuta del 1832), e i *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831* di Monaldo Leopardi, il padre di Giacomo (dell'anno indicato nel titolo). A completamento dei *Piffari* va tenuta presente, del Canosa, l'*Epistola al Balí Sanminiatelli*, in risposta al Tommaseo.

Dei due, il piú rozzo, il piú privo di luce di pensiero è il Canosa; e tuttavia è quello che si dà piú tono di pensatore, di

CANOSA

teorico. La politica per lui è una scienza esatta: vi sono in essa teoremi tanto sicuri quanto i geometrici (p. 123). Perciò egli talora ostenta un linguaggio matematico: « È un teorema indisputabile in politica, che la forza del re nei governi monarchici, e del potere esecutivo nelle altre forme, dev'essere in ragione inversa della pubblica moralità e dei buoni costumi » (ivi). Al tempo stesso però questa scienza esatta, matematica, è anche una scienza sperimentale. La prefazione all'edizione del 1832 dice che la politica è una scienza di fatto come la medicina, e che per essa occorre consultare l'esperienza del passato. E, non senza contraddizione con l'affermata geometricità della politica, il Canosa mette in guardia contro i danni incalcolabili che possono provenire dalla speculazione politica, mentre quelli della matematica sono innocui; occorre pertanto in politica tenersi all'esperienza (p. 118). Queste affermazioni teoretiche, poco armonizzanti fra loro, hanno uno scopo eminentemente pratico: quello di fare della politica una privativa di pochi saggi infallibili, che impongano le loro verità assolute contro ogni idea e aspirazione in contrario, e di giustificare il tono di dommatica saccenteria caro a codesti scrittori reazionari italiani (che lo hanno appreso dal Maistre, o anche dal Haller). Vi sono stati di quelli, dice il Canosa, che nella dottrina politica non si sono mai ingannati, fra essi Machiavelli (p. 123). Machiavelli, ma anche Canosa. Cosí il motivo del Maistre, del Bonald, del Haller (e già prima del Tamburini), l'appello all'esperienza contro le ideologie, è fatto proprio dal Canosa: « Il politico però stia sopra la carreggiata, che batterono nelle scienze morali i dotti dell'antichità, i quali trattarono l'uomo tal quale è nel fatto, e non come potrebbe essere, o ci figuriamo potrà diventare » (p. 117). Nell'età nostra invece si è proceduto figurandosi « l'uomo morale » secondo la fantasia (*Prefazione*). Sarà dunque sempre un errore il formare regole non adatte all'uomo qual è effettivamente (p. 115). Questo motivo realistico, o sperimentale, che il Canosa prende di peso dagli autori citati, viene associato da lui all'altro — piú personalmente suo, sebbene non suo esclusivo, — che il po-

polo va tenuto nell'ignoranza. L'ignoranza strumento di governo è forse il tratto piú spiccato nelle manipolazioni canosiane. « Meno istruzione e piú religione »; ai popoli conviene insegnare, anziché i diritti, i doveri, mentre la scienza dei diritti dovrebb'essere monopolio esclusivo dei saggi destinati a governare. « C'insegna la storia che i popoli di tutte le regioni e di tutte le età hanno rispettato sempre ciò che non conoscevano e che si presentava loro involto nei misteri, e che al contrario si sono fatte beffe delle stravaganze chiaramente conosciute ». E prosegue, con una immagine caratteristica della sua finezza stilistica non meno che della profondità del suo pensiero: « Siccome la luce non osservata attraverso dei colorati cristalli nuoce all'ottalmico, cosí al volgo nuoce ancora la verità che gli viene senza involucri presentata. Ecco la causa vera dei misteri degli antichi, e perché formarono della stessa legislazione una scienza arcana, onde fosse rispettata maggiormente » (p. 115).

La verità, dunque, in politica può esser dannosa, e altresí la novità: bisogna attenersi al pensiero tradizionale, quello derivato dall'esperienza, evitando non solo le novità cattive, ma anche le buone (p. 118). In questa conclusione prettamente oscurantistica vengono a confluire le due affermazioni canosiane, apparentemente contraddittorie, della politica matematica e della politica sperimentale. E non si tratta soltanto di mantenere il popolo nell'ignoranza, ma addiritura di ingannarlo. Cosí afferma il Canosa con sfoggio di detti classici: « Deve il popolo deludersi per il suo stesso bene. *Dii sic voluere; oraculo monitum est; Sibillae praedixerunt. Populus vult decipi? Decipiatur* » (p. 117).

Corrisponde all'attitudine sperimentale del Canosa l'affermazione (divenuta banale già allora) che anche le ottime legislazioni non sono buone per tutte le nazioni e per tutti i tempi (p. 123). Egli dichiara di apprezzare tanto la libertà da essersi attirata un tempo l'accusa di anglomania. Ma la libertà non è un bene fatto per tutti i popoli (p. 122). Ritorna anche in campo a

questo proposito la geometria. Vedemmo il « teorema indisputabile » del rapporto inverso tra la forza governativa e la pubblica moralità: « poca moralità, molta forza nel governo, e poca libertà nel popolo: poca religione, molto terrore per parte di chi comanda, perché comandare deve dispoticamente » (p. 123). Il Canosa dunque concepisce la forza governativa essenzialmente come forza di repressione e di comprensione, e addirittura come terrorismo. Questa concezione può dirsi un'applicazione estrema del pensiero tradizionale cristiano, che abbiamo già incontrato, secondo cui lo Stato è il rimedio necessario alla corruzione del peccato originale. Il Canosa deduce dal suo teorema che l'Italia non è fatta per la libertà: per paesi corrotti come gli italiani, egli dice, la costituzione piú adatta è quella del pascià di Gianina. Il « molto terrore » e i metodi di Alí di Tebelen a Parga: ecco dunque la quintessenza della buona politica italiana per il Canosa. S'intende bene che da parte di chi prendeva simili modelli venisse fatta anche, a maggior ragione, l'apologia degl'inquisitori di stato veneziani, « i quali si facevano lecite ancora certe indegnità » (p. 163), e dell'inquisizione spagnuola che salvò la Spagna dai trambusti rivoluzionari della Riforma (p. 169). L'assioma del Canosa è che « lo spirito rivoluzionario non può esser mai represso coi poteri ordinari. Il solo che può vincerlo è un dispotismo vigoroso ed estremamente attivo » (p. 163).

Questo dispotismo era naturalmente per il Canosa quello del governo monarchico di diritto divino; ma la monarchia da sola non bastava. L'immaginoso Machiavelli della reazione italiana scrive che « siccome le piazze di guerra non possono giammai credersi ben fortificate se non quando vengono esse difese da molte opere esteriori, cosí non mai qualunque forma di monarchia potrà supporsi stabilmente piantata, quando, oltre la religione, e le sue naturali istituzioni, una potente aristocrazia non vegli alla sua difesa » (p. 113). E l'*Epistola* al Sanminiatelli spiega che nessun governo può governare da solo: occorre che altri soggetti

fuori del governo e altre classi dello stato lo aiutino a governare, dirigendo particolarmente lo spirito pubblico. Nulla è piú dannoso per una monarchia dell'assorbire in sé tutto il potere: « Ove non v'è monarca non vi è nobiltà, e dove non vi è nobiltà, non v'è monarca, ma si ha invece uno Stato o popolare o dispotico » (p. 62 s.). Il Canosa dimenticava in questo momento di avere invocato nei *Piffari* precisamente un « dispotismo vigoroso ». Si tratta di evitare il dispotismo monarchico, e l'accentramento di tutto il potere nel governo, non già con una costituzione liberale, con una partecipazione del popolo alla vita politica, ma con il ristabilimento, sostanzialmente integrale, dell'*Ancien régime*. La nobiltà, secondo l'*Epistola*, deve essere ereditaria, con gli antichi diritti e privilegi, o con altri in sostituzione che i saggi credessero piú adatti ai tempi; e in generale tutti i poteri devono ritornare come prima, « con tutta la piú estesa compatibile indipendenza ». Innanzi tutto il sacerdozio, il cui potere viene direttamente da Dio e per il quale pertanto ogni vincolo è sacrilego e quindi antisociale. Dunque, parrebbe, potere del clero illimitato, completamente arbitrario. « Quando il potere sacerdotale fu indipendente, quando la Religione non faceva l'ancella della politica, la potestà regia veniva da' popoli riguardata come sacrosanta » (ivi). In particolare l'istruzione, per comando di Cristo, dev'essere privativa del clero, che dipendendo dal papa non può sbagliare (*Epistola*, p. 66). Egli cita de Maistre per provare che nelle controversie di grande importanza, ad evitare l'infinita discordia dei pareri, che produce l'anarchia generale, bisogna ricorrere alla decisione del papa (*Piffari*, p. 168 s.).

Non si trattava dunque per il Canosa di conservare lo stato di cose stabilito dalla Restaurazione, ma di tornare indietro un bel tratto. Egli si batteva non per la monarchia dell'assolutismo settecentesco o napoleonico, ma per quella dei tre ordini o stati, e soprattutto per il feudalesimo e la teocrazia. Questa posizione è caratteristica della letteratura reazionaria italiana.

La Restaurazione, censurata indirettamente dai *Piffari* e dall'*Epistola* del Canosa, è presa a partito direttamente dai *Dialoghetti* di Monaldo Leopardi. Il primo di essi, in cui discorrono l'Europa, la Giustizia e l'Italia, è dedicato a una critica del congresso di Vienna e di tutta la politica restauratrice. Il congresso di Vienna non restituí al papa l'Oltrepo ferrarese e Avignone; non ridette il ducato di Parma al suo legittimo signore; i beni ecclesiastici incamerati non vennero restituiti; i ribelli ebbero pensioni e i migliori impieghi; « i beni del viceréame sono passati al principe Bellabriglia » (Beauharnais); è stato mantenuto l'Ordine della Corona di ferro, istituito da « quel furbaccio » (Napoleone). Nella seconda parte del dialogo, in cui all'Italia subentrano la Francia e la Restaurazione, la Francia dice che si è fatto un falò di tutti gli antichi istituti e titoli di diritto: mitre, pastorali, berrette degli elettori, corona di Carlo Magno, principi mediatizzati « restati in camigiola » (p. 9). I criteri politici dell'equilibrio, o dell'arrotondamento dei dominî, adottati dai politici di Vienna, sono respinti come contrari alla giustizia: « Cosa ci entra il tondo o il quadro sul mio e sul tuo? » (p. 5). La Giustizia proclama: « Io non m'intendo troppo di cerimonie, di equilibrio e di rotondità. Poche parole e chiare. *Unicuique suum* » (p. 5). La conclusione è che la Restaurazione è zoppa, balbuziente e con le mani legate, e che la Giustizia non sa nulla di essa (p. 10 s.).

L'impostazione ideale di queste critiche monaldesche è dunque notevolmente diversa da quella dei *Piffari* canosiani. Invece della sapienza politica (matematica o sperimentale), invece della ragion di stato machiavellistica, abbiamo qui l'invocazione della morale pura e semplice, della giustizia. La politica è condannata da Monaldo come in contrasto con la giustizia e la religione (p. 3), ed è chiamata addirittura « sgualdrina » (p. 6). Essa è in contrasto con la monarchia autentica: i principi nel loro cuore accolgono la giustizia e la religione, ma essi « nei gabinetti contano poco,

e quando gli affari si portano al gabinetto, la Politica fa tutto, e la giustizia e la religione restano di fuori a prendere il fresco » (p. 4). Monaldo oscilla però fra una condanna assoluta della politica e una relativa: dicendo che « non si pratica almeno adesso la sua unione con la giustizia e la religione » (p. 3), sembra ammettere che questa unione per sé sia possibile e che in altri tempi ci sia stata; e piú innanzi, nella seconda parte del dialogo, dice che la politica è stata sedotta dalla Rivoluzione, introdottasi mascherata nei gabinetti (p. 15). Ciò vorrebbe significare che i politici della Restaurazione hanno errato per manchevolezza di intendimento piuttosto che per corruzione di volontà, accogliendo senza avvedersene i principî rivoluzionari. Ma la Giustizia dice in questa stessa seconda parte del dialogo di essere abituata « da una sessantina di secoli » a non alloggiare « neppure nei soffitti » (p. 8): con questo si ritorna a una condanna totale di principio della politica, e anzi della storia, che finisce per essere del tutto inconcludente e assurda.

Una pietra di scandalo della Restaurazione, per Monaldo, è la costituzione francese, la « Carta » del 1814. Egli ne fa un'esaltazione ironica per bocca della Francia (p. 10), e la chiama regalo di Pandora (p. 14). S'intende che per lui la « Carta » è un dono regio, non un contratto fra il re e il popolo (p. 29). L'idea stessa di un simile contratto è da lui dichiarata assurda. Da questa dichiarazione egli prende lo spunto per svolgere brevemente la teoria assolutistica, svolgimento che nel Canosa manca. L'autorità dei re viene solo da Dio; il re deve curare tutto il bene del popolo e il popolo deve obbedire a tutti i comandi del re: « Questa è la gran carta scritta con la mano di Dio, e stampata col torchio della natura ». I re non vogliono e non possono volere mai il male del popolo perché questo è la loro famiglia e il loro patrimonio (p. 11). È meglio essere esposti, dice anche Monaldo, all'errore di un solo, che a quello di tutti; il comando e il potere del popolo hanno dato « venticinque anni di orrori e di pazzie » (p. 13). Da

rilevare il concetto patrimoniale dello stato e della monarchia, rispondente perfettamente alle idee dei dinasti assoluti del tempo, soprattutto degli Absburgo, e teorizzato alcuni anni prima dallo svizzero Haller, la cui *Restaurazione della scienza politica* era stata tradotta in italiano e probabilmente ha ispirato qui Monaldo.

Il legittimismo di Monaldo non esclude assolutamente i cambiamenti di sovranità. L'usurpazione antica si deve rispettare come sovranità legittima; altrimenti vi sarebbe incertezza nei diritti dei principi e nei doveri dei popoli (p. 17). È, come notammo per il Tamburini, la dottrina dei fatti compiuti; e tutte le dichiarazioni altisonanti sulla giustizia vengono implicitamente rinnegate. Si trattava per Monaldo di impugnare in qualsiasi caso il diritto del popolo a insorgere contro il governo: questa sua tesi infatti viene enunciata a proposito dell'insurrezione greca contro i Turchi. Per lui essa è stata una ribellione contro la legge cristiana; e i sovrani europei si sono contraddetti combattendo la rivoluzione in Spagna, Napoli, Piemonte, e sostenendola in Grecia (pp. 19, 22). Uno strappo ancor piú crudo al legittimismo patrimoniale è fatto da Monaldo sostenendo che, se si credeva dai sovrani europei, che si sono adattati alle novità francesi, di non poter tenere assoggettata la Francia, si sarebbe potuto accomodare tutto con uno smembramento, « una buona tosata ai confini », dando « una fetta di Francia » all'Inghilterra, Spagna, Austria, Prussia, Olanda, Baviera, Piemonte, con qualche baratto per mantenere la bilancia e soddisfare la Russia e la Svezia. Cosí la dottrina dell'equilibrio, pur di combattere un popolo ritenuto sedizioso, è messa in trono al posto della Giustizia precedentemente conclamata: e il legittimismo monaldesco perde ogni apparenza di moralità.

L'idea della sovranità popolare è attaccata specialmente nel « trattenimento scenico » *Il viaggio di Pulcinella* con cui si chiudono i *Dialoghetti*. Riprendendo l'argomento che vedemmo nel

Tamburini [1], Monaldo pone il quesito: « Se il popolo comanda, a chi tocca ubbidire? A tutti. Tutti dunque comandano e ubbidiscono al tempo stesso » (p. 51). Cosí continuava, nell'estrema superficialità di questo pensiero reazionario, la fortuna di un sofisma « cousu de fil blanc ». Con scherzo grossolano, caratteristico dello stile monaldesco, Pulcinella dice di aver cercato nelle sue saccocce la sovranità popolare (dal momento che essa è in noi) e di non avercela trovata (ivi). Lo scherzo può fare il paio con l'altro su « costituzione e costipazione ». Qualche elemento di pensiero politico si ritrova invece (ma senza svolgimenti né approfondimenti) nella polemica di Monaldo contro il liberalismo moderato, il suffragio ristretto, l'istituto della rappresentanza politica, messi da lui in contraddizione con il principio della sovranità popolare. Anche nei governi costituzionali quelli che comandano sono pochi, e gli altri obbediscono, e solo alcune classi hanno il diritto elettorale. Per giunta, anche i Francesi che sono elettori (un centesimo del popolo, dice Monaldo, a cui dà buon gioco il suffragio ristretto della monarchia di luglio) esercitano la sovranità per cinque o sei minuti nel corso di tutta la vita. Una tale sovranità sembra a lui « una buffonata che farebbe smascellare di risa Bertoldo con tutti li Bertoldini » (p. 74). Se dunque non è contrario ai diritti dell'uomo il fatto che la maggior parte del popolo rinunzi a tutta la sua sovranità, non lo sarà neanche la rinunzia da parte dei pochi alla loro porzione di sovranità per evitare i mali della rivoluzione. Insomma, Monaldo vorrebbe farci credere che tra la monarchia assolutistica di Luigi XIV o di Francesco I d'Austria e quella di Luigi Filippo o di Guglielmo IV di Inghilterra non esiste nessuna differenza apprezzabile. Quel che ci poteva esser di serio nella polemica « ad hominem » di Monaldo si

[1] Anziché dal Tamburini, Monaldo potrebbe avere attinto dal Maistre o dal Bonald. È da notare però che la conclusione del *Catechismo filosofico* (in Avolio, p. 357) presenta grandi somiglianze non solo di idee, ma di espressioni, col Tamburini.

perde nel sofisma e nello scherzo; né maggior valore ha l'applicazione particolare di queste antinomie del sistema costituzionale-rappresentativo fatta da Monaldo alla coscrizione militare. Secondo lui essa è in contrasto con la sovranità del popolo, perché nella Camera che fa le leggi non ci sono i giovani soggetti alla coscrizione. Piú ragionevole è l'altra sua osservazione che la libertà è piú rispettata con l'arruolamento volontario (p. 60).

Se di contro alla sovranità popolare Monaldo ama lo scherzo anche grossolano e il ragionamento sofistico, si accende invece di sdegno contro la libertà, che « è la piú cara e fedele amica che abbia il Demonio » e da sola equivale a tutti gli altri peccati mortali (p. 26). In particolare se la prende con la libertà di stampa, che permette tutto, « oscenità e porcherie di ogni sorte, scritti incendiarii e inviti a ribellarsi contro il governo, dottrine infami, pazze e scandalose, bestemmie contro Iddio e contro i santi » (p. 67). Siamo qui a metà strada fra la polemica politica e il turpiloquio; la strada è interamente percorsa allorché Monaldo scrive: « I veri liberali si lusingano di essere come i porci, per i quali tutto è finito quando sono ridotti in salami » (p. 71). Il regime della stampa propugnato da Monaldo è il monopolio governativo. « Se per servizio della finanza ci sono le privative del sale e del tabacco, molto piú ci dovrebbe essere la privativa delle stampe pel servizio della Religione, della politica e della buona morale ». In ogni stato ci dovrebbe essere una buona gazzetta nazionale e un buon giornale letterario (p. 83). Monaldo non dice come dovrebbero sistemarsi rispetto a un regime simile le relazioni fra Stato e Chiesa: certo, egli postulava, nel suo disegno di privativa della stampa, una collaborazione delle due autorità. Monopolio di stato la stampa, monopolio di classe l'istruzione: essa deve essere solo per le classi distinte, o per qualche ingegno straordinario; il popolo deve rimanere analfabeta per non guastarsi il cuore e la testa. L'istruzione troppo diffusa ha per conseguenza che tutti aspirino agli impieghi e alle professioni liberali, creandosi una

quantità di sapientelli senza giudizio e senza mezzi, scontenti e invidiosi, materia per le rivoluzioni (p. 85 s.)[1].

A differenza del Canosa, Monaldo non enuncia il principio che l'istruzione debba essere monopolio del clero. Monaldo non è soddisfatto della situazione fatta presentemente alla religione e alla Chiesa. La religione è ormai schernita e discacciata da tutti. L'accomunamento sociale fra cristiani ed ebrei è biasimato da Monaldo. I governi hanno dato il cattivo esempio della mancanza di rispetto alla religione con le leggi contrarie ai canoni e con l'appropriarsi dei beni ecclesiastici. Occorre l'alleanza fra trono e altare, che è però subordinazione del primo al secondo: « Alleatevi — egli dice ai principi — di buona fede al Sacerdozio, e senza mettervi sotto i suoi piedi, cedetegli la mano perché voi siete i primogeniti della Chiesa, ma siete i figlioli della Chiesa... Ristabilite le pietre dell'Altare, e la solidità dell'Altare sarà la fermezza dei vostri troni » (p. 88).

Il pensiero politico reazionario italiano tocca il suo punto piú basso, dopo il 1848, col Solaro della Margarita, l'ex ministro di Carlo Alberto, forse il piú tipico rappresentante dell'Antirisorgimento, che recentemente è stato oggetto fra noi di rinnovata considerazione e di esaltazione. Piú del noto *Memorandum storico-politico,* occorre qui ricordare gli *Avvedimenti politici* pubblicati dal Solaro nel 1853, due anni dopo il *Memorandum*. Vero è che già questo è tutto impregnato delle idee margaritiane; e l'autore, sentenziando ad ogni occasione preciso ed inappellabile, vi trova il modo di condannare tutto il mondo moderno, dalla libertà di stampa ai concimi chimici, dalle libertà gallicane alle scuole di metodo, dai congressi degli scienziati italiani all'associazione agraria piemontese, dal ministro degli esteri inglese lord Palmer-

[1] Nell'*Autobiografia* Monaldo sostiene che « il vestiario dee distinguere i ranghi »: « non piú distinzioni, non piú ranghi, non piú ordini di società ». Finché c'erano le differenze di vestiario, la filosofia poteva gridare a sfiatarsi; ma il popolo non si induceva a credersi « eguale » ai ceti superiori (p. 38).

ston a mons. Pasio capo del magistrato della riforma (cioè della Pubblica Istruzione) in Piemonte. Rimane però sempre vero che la concezione politica margaritiana si delinea compiutamente nel secondo libro.

Gli *Avvedimenti politici* si presentano come un libro di alta teoria, un nuovo *Principe*. « Riprendo la penna; rientro nell'arringo; scelgo piú vasto campo. Nel *Memorandum* dissi le sorti felici del Piemonte; in questo libro dimostrerò come si fondino, come si mantengano in qualunque Stato, quando seguansi i principî della sana politica; dichiarerò quali essi siano, e quali i danni che per non seguirli hanno condotto tanti floridi Regni e generose Repubbliche in rovina » (p. 3). In realtà il libro è la piú povera cosa immaginabile: un imparaticcio di citazioni d'autori oggi la piú parte ignoti, sebbene il Solaro li citi come oracoli; un'informe litania di asserzioni arroganti e spropositate; una filza di periodi disarticolati e zoppicanti che rivelano il vecchio aristocratico subalpino, scarsamente padrone della lingua di un paese di cui non sentiva veramente di far parte. Già con il Canosa e con Monaldo Leopardi non si poteva parlare di un pensiero politico organico, di una teoria politica degna di questo nome: abbiamo incontrato in essi semplici professioni di fede e affermazioni polemiche mancanti di sistema e scarsissime di dialettica, con solo qualche spunto interessante, e con una certa vivacità di esposizione. Il La Margarita non ha neanche questi pregi modesti e sporadici. Un'analisi dell'opera sarebbe inutile: essa non darebbe che una enumerazione dei soliti principî di legittimità e diritto divino, delle solite condanne contro il liberalismo, le dottrine costituzionali, la democrazia. Basta dire che il La Margarita combatte tutti i principî della civiltà moderna. Osserviamo solo che anch'egli non riesce meglio dei suoi predecessori a trovare un criterio per riconoscere la legittimità distinguendola dal puro e semplice possesso della sovranità. Il quesito da che cosa si riconosca se un dato sovrano tiene da Dio il potere non è posto neppure dal Solaro: tutti i sovrani, parrebbe, sono tali per diritto divino. Egli

però soggiunge: « Santa è la legittimità, ma Dio n'è il padrone, la trasferisce a piacer suo; cessa in faccia a Lui ogni diritto, quando condanna una famiglia Sovrana a scendere dal trono » (p. 24). Ma qual è l'organo che annunzia agli uomini queste sentenze divine? Il Solaro non lo dice, contentandosi di oracoleggiare: « Sa ben egli dar prova di sua volontà quando giunge il tempo. Tali eventi succedono allora che confondono i disegni degli uomini... Persino i delitti de' popoli divengono strumenti della sua giustizia » (ivi).

Attraverso questi spunti, o piuttosto queste rimasticature maistriane, Solaro finisce dunque anche lui per confondere legittimità e fatti compiuti, sebbene in pratica distingua fra l'uno e l'altro di questi, accettando e rigettando secondo il suo gusto. Luigi Filippo, elevato al trono dalla rivoluzione popolare, rimane fino all'ultimo « l'orleanese usurpatore »; Napoleone III con il recentissimo colpo di stato ha fondato una nuova legittimità. L'unico interesse teoretico che presenti il libro di Solaro è, come abbiamo detto da principio, di mostrare il disfacimento estremo del pensiero reazionario italiano. Nulla meglio del suo libro prova come idealmente il processo del Risorgimento italiano non avesse piú di fronte a sé nessun avversario.

Gli *Avvedimenti* non sono però l'unica opera di dottrina politica del Solaro. Ad essi egli fece seguire le *Questioni di Stato* (1854), che possiamo trascurare perché non hanno carattere di teoria generale, ma trattano di quella che dovrebbe essere la politica di casa Savoia. Questa commetterebbe un gravissimo errore se concentrasse la sua attività sulla causa della nazionalità italiana, la quale è utopistica ed ingiusta. Il pensiero politico del Solaro trovò invece la sua formulazione definitiva ne *L'Uomo di Stato indirizzato al governo della cosa pubblica,* libri quattro (Torino, 1863-64, 2 voll.). È una esposizione ampia in cui la polemica acida e ingiuriosa ha parte assai minore che negli *Avvedimenti* e che perciò riesce sufficientemente decorosa; anche il tono dommatico è un po' meno frequente e spiccato, sebbene capiti al So-

laro di pronunciare con molta sicurezza sentenze come questa: « l'arte di reggere una Nazione non è cosí difficile come molti pretendono » (II, p. 46). La sostanza del pensiero politico è la medesima, e non può dirsi neppure che si sia affinato l'acume dell'autore. Egli enuncia come un principio illuminante, decisivo, che l'autorità, legittima o illegittima, « è la sola che in fatto governa » (II, p. 31 s.), ciò che è una banalità evidente. Il Solaro protesta che l'autorità sostenuta da lui (naturalmente di origine divina, senza nessuna derivazione popolare) non ha nulla a che fare con il dispotismo e la tirannide (II, p. 30). Senonché egli ci dice: « L'autorità deve essere temperata dalla virtú, dalla giustizia, dal senno di chi ne è investito, ma non da tal freno che la forza diminuisca, o l'indipendenza offenda di chi ne è investito » (II, p. 32); il che, se significa qualche cosa, significa appunto che l'autorità non deve trovare altro freno che nella volontà del sovrano. Ma il Solaro è negato alla speculazione filosofica anche la piú semplice. Gli avviene di sentenziare, in tono di trionfo, « che qualunque siano le forme di un governo, l'autorità di questo sui sudditi è uguale » (II, p. 30); e non sospetta che la questione non sta nell'atto singolo di autorità preso al momento della sua realizzazione — che effettivamente non può non essere uguale in qualsiasi forma di governo, — ma nel suo processo di formazione, nei suoi limiti di contenuto, nei suoi controlli. Risponde invece alla sua tendenza assolutistica l'affermare che il principio di autorità, « quanto è piú solido e piú concentrato, tanto piú prosperano le nazioni » (II, p. 31); e tuttavia anche questa idea, se esclude il decentramento, non esclude per sé la democrazia.

Il principio fondamentale della politica del Solaro è che la società, come gli individui singoli, ha per ultimo fine Dio (II, p. 10); e a questo fine deve essere subordinata tutta la politica estera e interna degli stati (II, p. 19 s.). Anche questo principio morale-religioso per sé non imporrebbe un domma politico piuttosto che un altro, l'una piuttosto che l'altra forma di governo. Ma per il Solaro è fuori di controversia che quel fine religioso non si rag-

giunge, e quella subordinazione umana non si attua, che in un sistema autoritario, di « ancien régime ».

Abbiamo inteso il suo concetto di autorità statale, effettivamente illimitata. Egli rimpiange le rappresentanze di classe, o stati, delle antiche monarchie, a carattere puramente consultativo, e che « nessuna somiglianza avevano con le assemblee parlamentari » (II, p. 166). Vuole la divisione in tre classi, nobili, borghesi e popolo, con il clero « che a tutte sovrasta, e che non pretende soverchiare le altre » (II, p. 113). La nobiltà, pur senza aver restituiti gli antichi privilegi, dovrebbe esser messa dal governo « in condizione a (*sic*) primeggiare senza offendere » (II, p. 119). Sta per il ristabilimento dei diritti di primogenitura, e vorrebbe che ai nobili si proibisse il commercio (II, pp. 120, 122). Piuttosto acido si mostra per la borghesia, specialmente per gli avvocati. Secondo lui, Atene non conservò che un secolo e mezzo di sua indipendenza, nonostante i tanti suoi oratori (II, p. 125). Con un doppio errore storico, dice che i principi del 1789 « si proclamarono in mezzo all'ebbrezza di una notte funesta qual fu quella dell'8 agosto 1789 » (II, p. 43). Se la prende in conseguenza con il codice civile di Napoleone, ispirato dal « funesto genio della rivoluzione » (II, p. 149); accetta che ai dissidenti religiosi si lasci il godimento dei diritti loro riconosciuti dalle leggi, ma senza permettere che eccedano di un apice da essi e in particolare che facciano propaganda (II, p. 257 s.); la libertà di insegnamento non deve essere ammessa dai governi cattolici, mentre la si deve reclamare da quelli indifferenti od ostili alla Chiesa (II, p. 201); l'istruzione non deve essere soverchiamente diffusa (II, p. 192). Particolarmente maltrattata (come nelle opere precedenti) è la causa della nazionalità italiana. Il capitolo sesto del libro IV contiene un lungo « excursus » storico per dimostrare l'inesistenza di una nazionalità italiana; la sua avversione per essa è tale che parlando del Barbarossa e di Alessandro III non nomina né Legnano, né Costanza (II, p. 367). Spropositi storici non mancano:

il Comune romano è detto istituito su incitamento di Arnaldo da Brescia (II, p. 366): Mastino della Scala (che è evidentemente il secondo) e Castruccio Castracani sono messi nel secolo XIII (II, p. 367); Febronio nel secolo XVII (II, p. 369).

L'ispirazione religiosa, non sempre intorbidata dalla politica, conduce il Solaro ad affermazioni pacifiste che coincidono con quelle del Settecento. La felicità dei popoli è impresa migliore dell'ingrandimento degli stati (II, p. 263); precipuo dovere degli uomini di stato è di conservare la pace e di evitare la guerra; e il Solaro respinge con disdegno (« non m'arresto a confutare ») l'opinione di Hobbes che lo stato naturale della società sia quello di guerra (II, p. 303). Nel suo antibellicismo, però, piú ancora che l'interesse per la felicità dei popoli, si afferma il principio della subordinazione dell'attività politica alla giustizia. Egli giunge a dire che « nel caso in cui sia dubbio se il motivo di dichiarare la guerra sia giusto o ingiusto, è assolutamente dovere di astenersene » (II, p. 307). Conviene invece con la politica tradizionale che il miglior modo di conservare la pace è di prepararsi alla guerra (II, p. 310).

Il Canosa, Monaldo, il Solaro e tutti i loro simili erano cattolicissimi, e il cattolicismo ponevano a fondamento primo e coronamento finale del loro sistema politico (in quanto di un sistema si poteva parlare). Chi però ne concludesse che essi rappresentano esattamente e integralmente il pensiero politico italiano nel campo cattolico (inteso il termine in senso stretto, teologico) durante il Risorgimento, commetterebbe un errore e un'ingiustizia. Accanto a questi « pamflettisti » ci sono nel campo cattolico teorici rispettabili: Rosmini e Taparelli d'Azeglio (il secondo, fratello di Massimo, era gesuita). Dei due, il primo ha maggiore personalità ed organicità, e presenta anche contatti importanti col pensiero liberale; ma neppure il secondo può classificarsi come reazionario puro e semplice.

Il Rosmini nella serie delle sue voluminose e, diciamo pure, prolisse trattazioni filosofiche, ci ha dato una *Filosofia della politica* (qui citata *FP*) che è del 1837. Per il nostro soggetto essa viene completata dalla *Filosofia del diritto* (1841-43: *FD*).

Il Rosmini nella prima opera attacca il filosofismo settecentesco e la Rivoluzione. Il Settecento fu un secolo coltissimo nelle dottrine materiali, ma perdette interamente di vista i principî della vita civile; anche i governi che lottarono contro la rivoluzione non si resero conto di ciò che era in gioco (p. 66). Egli cita de Maistre (*Les soirées*) chiamandolo « pensatore sublime » (p. 10). Proclama, quasi all'inizio della sua trattazione, un criterio schiettamente conservatore: « Le istituzioni prime necessariamente sono quelle su cui riposa la società »; e perciò vanno bene solo le innovazioni che si aggiungono all'antico ben combinandosi con esso, senza distruggerlo (p. 29). Con tutto ciò egli non è un seguace del diritto divino. Dio ha bensí un titolo supremo di governo sugli uomini, e se egli facesse da sé tutto quanto avrebbe diritto di fare, nulla rimarrebbe da fare ad essi. Ma egli, « possedendo tutti i beni e diritti, lascia che gli uomini facciano uso di molte cose a lor pro » (*FD*, II, § 1750). L'*omnis potestas a Deo* « spiega unicamente l'origine della potestà in generale, non de' titoli speciali, a' quali questa o quella persona ne viene investita » (ivi, § 1752). Contro il Bossuet, teorico classico del diritto divino, osserva che bisogna guardarsi dall'applicare i principî della teocrazia ebraica alle altre società civili (ivi, § 1754).

Il Rosmini combina ecletticamente il principio contrattuale ed elettivo (autorità proveniente dal basso) con quello dell'acquisto del potere (in via patrimoniale o no) dall'alto. Titoli legittimi di potere sono per lui la paternità, la signoria, la proprietà: vi è poi anche l'impero civile che sorge diviso dal diritto di proprietà (a differenza dei precedenti), e può scaturire sia da un'azione unilaterale, sia da un accordo fra i padrifamiglia, « dal sopra in giú, o dal sotto in su ». Haller ha torto ad escludere il secondo modo. Il primo modo equivale all'occupazione pacificamente consentita,

e il consenso può essere dato in fatto o in parole. Senza di esso l'occupazione non crea titolo di diritto (ivi, §§ 1784-1800). In fondo è dunque il consenso, implicito od esplicito, il criterio fondamentale per la legittimità del potere, e il Rosmini si avvicina assai piú allo Spedalieri che al Tamburini, distanziandosi nettamente dagli assolutisti Canosa e Monaldo. Tuttavia egli non ammette un valore privilegiato della costituzione democratica: dal consenso può nascere cosí una monarchia come un'aristocrazia o una democrazia (ivi, § 1800). Ciò significa che il consenso, necessario implicitamente od esplicitamente per la fondazione legittima del potere, non lo è altrettanto per la sua esplicazione.

L'idea peculiare del Rosmini è la distinzione, per l'origine e la natura del potere, tra società e signoria. Esse sono diversissime per la loro natura intima, sebbene mescolate nel fatto (*FP*, p. 100). Mentre la signoria consiste nel disporre dell'uomo come di una cosa, cioè come di un mezzo a proprio vantaggio, nella società il governatore non ha nessun diritto proprio sulle persone associate, ma solo ha diritto di far eseguire a loro ciò che è necessario per il bene comune (*FD*, II, § 158). La natura della società è quella di un'unione che si stringe fra piú individui a fine di conseguire un dato bene, obbligandosi ciascuno a concorrere per conseguirlo, con il diritto di parteciparvi proporzionalmente a ciò che ha messo nell'opera comune. Alla società pertanto è essenziale la libertà intesa nel senso « che tutte indistintamente le persone associate mantengano la ragione di fine, e niuna di esse sia considerata come un semplice mezzo al bene delle altre » (*FP,* p. 117). Il Rosmini però non si domanda se il disporre di un uomo come cosa sia moralmente ammissibile. Sembra che per lui questa ammissibilità non faccia dubbio, tanto piú che egli afferma esservi per lo piú nella società mescolanza del dominio signorile con la libertà (*FD*, II, § 146). Nella società teocratica, che è quella stretta da Dio con gli uomini su questa terra, e che costituisce il fondamento di ogni altra società (ivi, § 488), l'elemento signorile naturalmente è in Dio, signore pieno ed assoluto; il mag-

giore dei ministri del dominio divino è il Cristo in quanto uomo. In quanto allo Stato, il Rosmini lo distingue dalla società civile; questa è la società pura, senza elemento signorile, mentre il primo è la società civile mista di elementi signorili (ivi, § 1597). Cosí, mentre prima il consenso era apparso come l'elemento fondamentale del potere, qui invece una tale funzione passa al suo opposto, alla signoria; e la caratteristica dello Stato finirebbe per essere proprio il disporre degli uomini come cose. L'eclettismo politico del Rosmini lo porta a simili conseguenze, che difficilmente possono essere poste al suo attivo di filosofo.

Egli invece è tanto persuaso della giustezza di esso eclettismo che afferma essere un difetto della società civile scompagnata dall'elemento signorile la debolezza, mentre il contrario (cioè la signoria scompagnata dall'elemento sociale) rappresenta la forza tirannica; il meglio è dunque il congiungimento dei due elementi (*FD,* II, §§ 2045-47). Ora si scorge piú chiaro che cosa il Rosmini voglia intendere: egli giudica (giustamente) che la forza sia un connotato necessario dello stato, e perciò fa appello all'« elemento signorile ». Ma l'illazione è maggiore della premessa. La signoria, secondo la sua stessa definizione, non è il puro e semplice uso della forza, ma l'uso di essa per il solo vantaggio dell'individuo che l'adopera: cioè tutto il contrario di quel che è, o dovrebbe essere, la forza statale. Se nel governo sociale, come ci ha detto il Rosmini, il governatore ha il diritto di usare i mezzi necessari al fine della società, non si vede perché fra questi mezzi non possa esserci anche la forza, senza far appello per questa all'« elemento signorile ». Egli stesso infatti parla di uso della forza sociale spettante solo alla parte che ha la giustizia per sé, e nella società civile « al solo governo, il quale è il protettore e il sostenitore della giustizia » (*FP,* p. 127).

Anche questo concetto del governatore capo della società non è sufficientemente approfondito. Il Rosmini sembra rimanere nella vecchia cerchia d'idee (rimontante al diritto romano imperiale) della pura e semplice e definitiva delegazione del potere da parte

della società al capo da essa eletto. (Confronta quel che si è detto sopra riguardo al consenso). Poiché, egli dice, all'ufficio di amministratore pertiene di ordinare e accordare i mezzi sociali, la società eleggendolo abdica intorno a ciò il suo potere, e i soci debbono obbedire alla direzione dell'amministratore (*FP*, p. 123). Controllo e rappresentanza, distinzione e coordinazione dei poteri sono qui ignorati; e non è spiegato come si farà per assicurarsi che il governatore della città rimanga fedele al principio di usare dell'opera delle persone associate solo per il fine comune e non per l'utile proprio. È però ammessa la conclusione finale del contrattualismo, quella per cui il Tamburini gridava al giacobinismo dello Spedalieri: i patti espressi o indubbiamente sottintesi obbligano ambo le parti; se il patto è infranto dal capo, la parte offesa può usare del suo diritto di liberarsi dalle obbligazioni contrattuali (*FD,* II, § 2389). Soltanto, conformemente alla distinzione fondamentale, ciò vale solo nell'ambito della società, e non della signoria: e accanto alle « monarchie condizionate », di cui il Rosmini parla in questo punto, egli ammette anche le incondizionate, in cui il sovrano che fa le leggi non è soggetto alle leggi (ivi, § 2350); e afferma che nessuno ha il diritto di privare del trono un sovrano assoluto (ivi, § 2356). In tal modo l'evoluzione politica dall'assolutismo al costituzionalismo viene ad esser rimessa al beneplacito del sovrano stesso; e rispuntano legittimismo e diritto divino.

L'atteggiamento finale del Rosmini rispetto ai diversi tipi di governo è piuttosto quello dell'indifferentismo: tutte le costituzioni e le forme di governo hanno un lato debole da cui possono penetrare la violenza, il dispotismo, l'arbitrio. Le migliori guarentige contro gli abusi degli individui che governano sono nella buona coscienza di questi e « ne' lumi morali e nella coscienza de' governati ». Al di fuori di queste « guarentige cristiane », invano si escogitano teorie politiche (*FP*, p. 294 s.). Abbiamo qui, anziché speculazione politica, moralismo religioso.

Quando però il Rosmini parla di sovrani o governi assoluti,

questo assolutismo va inteso con notevoli restrizioni. Egli è risolutamente contrario a ogni dispotismo governativo, a ogni statolatria; e ciò indipendentemente da ogni questione sull'origine del potere politico e da ogni distinzione di forme politiche. V'è una parte di diritti naturali che non può essere assorbita da nessuna associazione (*FP*, p. 133); diritti innati o « connaturali », a cui il Rosmini dedica un libro nel primo volume della *Filosofia del diritto*. Sono i « diritti inalienabili inerenti alla dignità umana » (*FP*, p. 133). Evidentemente dovremo intendere che contro di essi non vale neppure il diritto signorile. Infatti il Rosmini parla genericamente contro la violazione dei diritti dell'uomo da parte dei governi (nei quali, come sappiamo, entra piú o meno il diritto signorile): questi non possono ostacolare i membri della società nel conseguimento dei beni morali e quindi nell'uso dei mezzi necessari per conseguirli (*FP*, p. 185 ss.). Era una pretensione delle leggi civili pagane quella di presentarsi come un'autorità assoluta superiore anche alle leggi naturali, pretensione di carattere prettamente tirannico. Invece le leggi dello Stato devono riconoscere sempre l'autorità della legge razionale e di quella divina (*FD*, I, § 133) È assolutamente inammissibile che lo Stato per conservarsi abbia diritto di ricorrere a qualsiasi mezzo, e cioè di commettere ingiustizia (ivi, § 1660); e in generale il Rosmini respinge con il maggiore sdegno il principio che il fine santifica i mezzi, dicendolo una massima che racchiude tutto ciò che vi è di piú reo e inumano (*FP*, p. 415).

Andando piú a fondo nella natura e struttura della società, il Rosmini nega che il diritto della persona collettiva sia qualche cosa di piú di quello delle persone individuali, e che la prima (cioè la società o il popolo) possa esercitare i suoi diritti sacrificando liberamente quelli delle seconde. Tale fu il vizio radicale delle antiche società civili, contro cui reagí il cristianesimo; e cosí fu errore comune a tutto il mondo antico di fare dell'amor di patria la massima virtú, tale da rendere ogni cosa giusta o ingiusta (*FD*, I, § 1652 s.). Ai tempi nostri questi errori sono stati ripresi

dalla politica ispirata alla filosofia materialistica del Settecento, politica che ebbe a principio l'autorità del governo di fare tutto ciò che creda utile alla società, « che è la formola di un dispotismo estremo, quale fino a' nostri giorni fu inaudito sopra la terra » (*FP*, p. 193). (Veramente, secondo la *Filosofia del diritto*, — v. sopra —, questo « dispotismo estremo » c'era stato già nell'antichità pagana). Di tal genere fu il dispotismo napoleonico, e prima di esso quello rivoluzionario. Non è questione in ciò di forma di governo, ma di limiti generali del potere governativo: « L'essere il governo non dispotico, ma moderato, non dipende dal trovarsi nelle mani di molti piuttosto che in quelle di uno solo, ma dipende dall'essere fondato su principî di giustizia e di virtú morale ». È vero che non vi è governo cosí tirannico come quello del popolo, « o anzi propriamente de' popolani »; ma non per questo si deve credere « che il principio del dispotismo sia essenzialmente inerente alle costituzioni popolari ». La democrazia della rivoluzione francese « fu imbastardita dalle passioni e dall'empietà »; di qui il mostruoso dispotismo manifestatosi « al fianco della dichiarazione dei diritti dell'uomo ». Diversa invece è la democrazia americana (ivi, p. 194).

Torna qui a proposito la distinzione fra volontà popolare, intesa come « la volontà costante e naturale del popolo legislatore », e « gl'istantanei capricci della moltitudine »: negli stati democratici occorre opporsi ai secondi in nome della prima, essendo impossibile che il popolo voglia « in verità costantemente il proprio male » (ivi, p. 168). Non è neppure ammissibile il principio che si possa fare ingiustizia al singolo per il vantaggio dei piú: il bene privato deve cedere bensí al pubblico, ma ciò deve avvenire da parte di tutti e con equo ripartimento e ricupero del sacrificio (*FD*, I, § 1654 ss.). Il vero concetto dell'utilità pubblica non è quello dell'utilità della maggioranza, a cui le minoranze sono sacrificate, ma l'utilità di ciascuno per cui i diritti individuali sono salvi (*FP*, p. 194 s.).

Il Rosmini ha del bene sociale e delle società un concetto net-

tamente individualistico: « Il cittadino dee servire all'uomo, e non quello a questo: la società è propriamente il mezzo e gli individui sono il fine » (*FD*, I, § 1660). Il bene della società civile non può essere altro che il bene comune dei suoi membri (ivi, § 1679). La felicità pubblica è fatta della felicità dei privati: « Il pubblico, che cosa è egli... fuorché un ammasso di particolari? » (*FP*, p. 198). Si è uomini indipendentemente dalla società civile; l'essere membri di questa è « una mera relazione di piú, accidentale, che si sopraggiunge all'umanità. Guai a confondere l'uomo stesso con una semplice relazione! Perisca dunque, cioè si sciolga la società civile, s'egli è bisogno, acciocché si salvino gl'individui, e non periscano gl'individui acciocché non si sciolga la società civile ». Con questo il Rosmini non intende dire che l'uomo possa vivere all'infuori di qualsiasi società; ma che l'appartenenza all'una piuttosto che all'altra è fatto secondario, accidentale. L'individuo che cessi di esser membro di una società sciolta per la salvezza stessa dei membri che la compongono, diverrà membro di un'altra, rinnovata (*FD*, I, § 1660).

L'ideale della società civile tracciato dal Rosmini può ben definirsi liberale. Per esso le leggi e l'attività di governo dovrebbero limitarsi a regolare le modalità di tutti i diritti razionali, mantenendo « la massima libertà razionale ». Tutti i membri dovrebbero possedere una perfetta uguaglianza davanti alla legge, la guarentigia di tutti i diritti, la partecipazione a tutti i beni, la facilità di migliorare la propria fortuna, ascendendo nei gradi sociali secondo l'idoneità; e in generale si dovrebbe raggiungere la « miglior possibile condizione economico-morale del maggior numero di cittadini » (*FD*, II, § 2064 s.). Della libertà abbiamo visto la definizione morale generica data dal Rosmini che ha in sé un grande significato: aver valore di fine e non di mezzo nel funzionamento della società. Egli non ne dà altrove una determinazione propriamente politica: era difficile farne un postulato politico generale per chi ammetteva il potere signorile e il diritto del sovrano assoluto a rimanere perpetuamente tale. Pure il Ro-

smini giunge ad affermazioni notevoli per liberalismo. Perché la giustizia divenga prevalente informando il pensiero di tutti, occorre « lunga, pubblica, libera discussione » in cui gli errori, « manifestati appieno sotto tutte le forme », vengono anche appieno combattuti. In questo stadio la libertà di stampa diviene una necessità nonostante i danni che può arrecare (*FD*, II, § 2105 s.). Egli è invece contrario al suffragio universale, ritenendo assurdo il dare peso uguale ai voti di tutti i membri della società. Per l'esercizio della giustizia il criterio deve esser quello dell'idoneità, per l'amministrazione la proporzionalità con le condizioni economiche. Chi non possiede deve essere escluso dall'amministrazione (ivi, § 2665 ss.). Il Rosmini condanna anche i partiti, che secondo lui derivano da interessi materiali, da opinioni, da passioni popolari. I membri di essi non mirano al giusto e all'onesto, altrimenti « non si direbbero appartenere ad un partito, ma al novero de' probi cittadini, il cui partito, se cosí potesse chiamarsi, non è che la società stessa tutta intera ». Mentre il governo deve avere per scopo la giustizia, un partito dominante mira ai propri vantaggi. Né l'equilibrio dei partiti, né la preponderanza di uno di essi sugli altri, elimina il cattivo effetto dei partiti politici. L'unico rimedio è d'impedire che nascano o che nati si rinforzino: e ciò mediante l'educazione morale degl'individui (*FP*, p. 208 ss.). Qui la speculazione politica del Rosmini tocca il livello piú basso e mostra una debolezza irrimediabile. Egli non sa elevarsi dalla concezione volgare del partito come fazione o consorteria a quella politica, dialettica: il suo moralismo e la sua concezione statica della politica si uniscono a non fargli comprendere il legame organico fra partiti e governo liberale-democratico o semplicemente rappresentativo.

Tanto piú strano è questo moralismo esclusivo del Rosmini, riducente il còmpito del governo all'attuazione della giustizia, in quanto egli dà allo stato e alla politica tutto un ambito loro che possiamo dire premorale. Nella prefazione alla *Filosofia della politica* egli dice che nella lunga catena dei mezzi e dei fini, delle

cause e degli effetti, all'uomo di stato rimane « tutta intera la serie fino all'ultimo anello che attacca i mezzi politici all'uomo stesso » (p. XIV). Egli giunge a definire la politica come un empirismo utilitario: « Tutta la scienza del governare non è altro che un continuo problema dei massimi e dei minimi, in cui sempre si cerca di rinvenire quel che sia il massimo bene risultante da un mescolamento di beni e di mali crescenti e decrescenti con certe leggi » (ivi, p. 61). Piú tardi egli escluse ancor piú nettamente lo stato dall'ambito della morale. Negli articoli pubblicati nell'« Armonia » di Torino dal 1848 in poi, in cui trattò specialmente dei rapporti fra Chiesa e Stato, egli distinse il potere che giudica dell'onesto da quello che giudica dell'utile: il primo giudizio spetta solo all'autorità divina della Chiesa, il secondo all'autorità umana del governo civile (p. 39). Un simile principio, pensato integralmente, avrebbe portato a una completa subordinazione dello Stato alla Chiesa. Nella *Filosofia della politica* il Rosmini si limita a parlare della religione come « unica tutrice degli Stati, ed unica autrice della pubblica felicità » (p. 70); e vedemmo come egli si affidasse alle « guarentigie cristiane » per rimediare agli abusi dei governanti. Nella *Filosofia del diritto* egli dice che la società teocratica nel suo piú largo senso costituisce il fondamento di ogni altra società. In quanto alla società teocratica « piú stretta », la Chiesa, essa è da sola una società perfetta, che ha diritto connaturato di riconoscimento, libertà, propagazione, proprietà; è diversa dalla società civile e ambedue hanno i diritti proprî. Nulla di piú è detto riguardo alle relazioni fra Chiesa e Stato. Negli articoli dell'« Armonia » egli (art. IV) respinge, rispetto a queste relazioni, il « sistema di immistione » (non ci sono veramente, secondo lui, materie miste ecclesiastico-civili) e quello di alleanza. Secondo quest'ultimo, la Chiesa dovrebbe con le sue disposizioni agire direttamente per i fini dello Stato e cosí verrebbe a scendere nella lizza politica; mentre non è neppur bene che lo Stato ecceda dal suo mandato per recar vantaggio alla Chiesa. Egli si pronuncia quindi per il « sistema dell'organismo », cioè

per l'osservanza delle relazioni naturali fra le due società che sono in intimo nesso, come anima e corpo. Con questo paragone si ritorna alle idee medievali e si arriverebbe logicamente fino alla teocrazia.

La politica del Rosmini si mantiene strettamente nel campo della teoria generale, con rari e occasionali riferimenti ai problemi politici contemporanei. Essa mostra un sincero interesse speculativo per il soggetto trattato, ma anche una tendenza eccessiva alla trattazione schematica, e una insufficiente delimitazione del terreno politico da quello morale. Assai diverso carattere ha la politica del Taparelli d'Azeglio. Essa parte dalla considerazione di argomenti e situazioni politiche attuali, e mira direttamente a conclusioni altrettanto attuali, di interesse eminentemente politico-pratico. Questo carattere di attualità è già indicato, nell'opera specifica di teorica politica del Taparelli, dal titolo: *Esame critico degli Ordini rappresentativi nella società moderna* (1854). L'opera (che venne pubblicata prima a puntate nella « Civiltà Cattolica ») fa seguire, a una prima parte di « principî teorici », una seconda di « applicazioni pratiche ». Minore importanza ha per noi l'altra opera *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (1855).

L'angolo visuale, lo scopo determinato dell'*Esame critico* sono a un certo punto rivelati apertamene dall'autore. Se i liberali (o, come egli ama dire, i « libertini ») si decidono a rinunciare a proclamar l'indipendenza della ragione dalla rivelazione, dello Stato dalla Chiesa, dei fedeli dal pontefice, della stampa dalla verità cattolica; se essi cessano dal vantare quale carattere proprio dei loro governi favoriti « un tale affrancamento eterodosso », anche noi « cesseremo ogni guerra contro i moderni Ordini rappresentativi » (I, p. 464). Il Taparelli dunque non esamina gli ordinamenti costituzionali-liberali moderni nel quadro di una speculazione politica generale, ma dal punto di vista dell'ortodossia cattolico-romana e nell'interesse di questa. Una tale conclusione risponde

a quel che è detto nell'introduzione sul vizio degli statuti italiani (del 1848), non essenziale ma accidentale: nel passato si ebbero monarchie temperate, rappresentative, non dannose alla religione; anzi prima della Riforma quasi tutte furono di questo genere (p. XIII).

Il vizio degli statuti moderni è dunque di essere fondati sul razionalismo, sulla ragione individuale che vuol governare tutto con potere assoluto (p. XIII). Il fatto morale che è dietro questo fenomeno è la Riforma, intesa come indipendenza della ragione che protesta contro la Chiesa sul terreno religioso, contro l'autorità in filosofia, contro ogni vincolo sociale nella vita collettiva dell'umanità (ivi, p. XVIII s.). Di qui il principio della separazione della Chiesa dallo Stato e della legge atea (p. XIV s.). Il Taparelli mostra subito dove intenda arrivare: l'autorità che occorre ristabilire contro il deprecato razionalismo individuale è quella della Chiesa, depositaria di una credenza che dovrebbe essere la regolatrice unica delle coscienze: « diremo sempre che tocca alla Chiesa a governar le coscienze, che a norma delle coscienze debbono governarsi i popoli dai principi della terra, che per governare a norma delle coscienze hanno un mezzo naturale e spedito nell'armonizzar con la Chiesa » (p. XXXVII). Ricusando l'aiuto della Chiesa sulle coscienze si è costretti a ricorrere alla forza (p. XXXII). Perciò una credenza unica, quella della Chiesa cattolico-romana, dovrebbe essere ammessa nello Stato, e non la libertà dell'errore e l'anarchia delle coscienze (p. XXVIII s.). Può darsi una condizione eccezionale in cui sia lecita la tolleranza dell'errore, ma non si può pretendere che la mancanza dell'unità religiosa sia pregio di una società ordinata o che a serbare la verità « sia mezzo efficace il preporre al governo eterodossi d'ogni maniera ». La libertà di culto dunque è eccezione, non regola (pp. XXXVI ss.).

L'unità propugnata dal Taparelli non è unicamente di domma o di culto; essa investe necessariamente tutta la vita morale, intellettuale, politica, che la Chiesa deve regolare da sovrana. A pro-

posito della libertà d'insegnamento (I, c. 7). il Taparelli dice che la menzogna pubblica può vietarsi se nociva e certa, ma che ciò non è còmpito del governo, ma della Chiesa. Riguardo alla libertà di stampa, premesso che « la libera discussione, a voce o in iscritto, è necessaria conseguenza del principio protestante » (I, p. 264), e dopo aver sostenuto che l'assoluta libertà di stampa cagiona la discordia religiosa (I, p. 267) e quella politica (I, p. 281), il Taparelli conclude che il principio fondamentale di limitazione a tale libertà è la soggezione all'autorità ecclesiastica (I, p. 314). Sempre a questo proposito egli dice che la libertà di stampa fa poco danno in Inghilterra e in America perché in quei paesi si ragiona poco e male (ivi, p. 309). Dovremmo concluderne, a prenderlo in parola, che il ragionar molto e bene è ciò che appare piú pericoloso al Taparelli. Egli subordina addirittura tutto il potere legislativo alla Chiesa: l'onestà è requisito preliminare delle leggi e alla Chiesa spetta giudicarne; perciò nessuna legge dovrebbe aver vigore senza essere autenticata dal clero (II, c. 3). Anche qui dunque, come in certi passi del Rosmini, la morale è considerata come spettante unicamente alla Chiesa, senza distinzione fra ordine naturale e soprannaturale. Infine, è la stessa organizzazione internazionale, o « etnarchia », — a cui (pensiero molto notevole) tendono secondo il Taparelli le nazioni per il loro naturale svolgimento (*Saggio,* II, p. 291), — che egli vuole subordinata alla Chiesa, per quanto concerne le nazioni cristiane (ivi, p. 353).

Egli spiega che l'influenza del potere spirituale sulla società cristiana si esercita « non già col regolar a suo modo gl'interessi etnarchici, ma col determinare ciò che giova o nuoce alla religione, centro e base di questi interessi » (ivi, p. 358). Evidentemente le ultime parole distruggono in sostanza quel che di restrittivo per il potere ecclesiastico sembrava esserci nelle precedenti. Egli tuttavia sembra ripudiare il concetto di un potere temporale diretto esercitato dal pontefice sugli stati. Secondo lui, il papa nel Medioevo fu scelto ad arbitro in affari temporali per ossequio religioso: « governava dunque temporalmente non come Vicario di

Dio, che sarebbe teocrazia; ma solo come riconosciuto volontariamente dalle genti » (ivi, p. 295). Storicamente l'affermazione taparelliana è sbagliata, perché i papi del Medioevo — e anche dell'età moderna, — derivavano un loro potere supremo sugli stati proprio dalla loro qualità di vicari di Cristo. Teoricamente, dovremo tener conto di questa affermazione del Taparelli, lasciando in sospeso fino a che punto essa abbia valore di principio o semplicemente di tattica. A favore della prima interpretazione sta il fatto che egli si sforza di mostrare nel suo sistema un equilibrio fra Chiesa e Stato. « È dunque essenziale alla cristianità l'esser sempre governata da due poteri distinti... in modo che il materiale avrà sempre una forza suprema, e materialmente prevalente; lo spirituale avrà dritto supremo, ma tale da non potere mai impedire a lungo il primo nel retto uso di sua possanza, perché se vi si cimentasse, sarebbe *dritto non dritto* e perderebbe se stesso » (ivi, p. 358). Il Taparelli sembra dunque ammettere la possibilità di abusi o eccessi di potere da parte dell'autorità ecclesiastica rispetto allo stato; ma non indica nessun criterio teorico per riconoscerli, nessun mezzo legale per prevenirli o reprimerli. Sembra che egli si affidi al decorso stesso del conflitto fra Chiesa e Stato, decorso che farebbe riconoscere al potere spirituale di essere avviato nientemeno che alla perdizione. Ipotesi sorprendente quest'ultima per un sostenitore convinto dell'infallibilità della Chiesa e del papato: a meno che si tratti di una perdizione puramente materiale, come si potrebbe credere per il fatto che essa sarebbe dovuta alla « forza suprema e materialmente prevalente » dell'altro potere. E come mai il potere civile potrebbe fare un « retto uso di sua possanza » in contrasto con l'ecclesiastico, dal momento che esso è un « potere materiale », cioè sprovvisto di valore e di criterio morale?

La soluzione dell'enimma sembrerebbe trovarsi in ciò: che, né il potere materiale (civile) è puramente materiale, né lo spirituale (ecclesiastico) è puramente spirituale. Da una parte abbiamo un massimo di forza e un minimo di diritto; dall'altra un massimo di diritto e un minimo di forza (naturalmente il Taparelli, secondo

il diritto canonico cattolico-romano, riconosce alla Chiesa un potere esterno, cioè materiale e coattivo; v. *Saggio,* II, §§ 1468-1488). L'equilibrio consisterebbe appunto in queste due coppie di termini cosí misurati. Normalmente, il « dritto supremo » della Chiesa prevale; ma, se esso travalica i termini diventando « non dritto », allora lo Stato fa valere il suo diritto minore, ma, nel caso speciale, migliore, appoggiandosi alla sua forza superiore. Si potrebbe dire che lo stato italiano, sorto sulla abolizione del potere temporale ecclesiastico, abbia applicato, dal 1861 al 1928, questa teoria del padre gesuita Taparelli.

È assai notevole che uno scrittore quale il Taparelli affermi la necessità di un equilibrio fra i due poteri, e ammetta, almeno implicitamente, un diritto di resistenza del potere civile all'ecclesiastico. In se stesso, la debolezza di questo sistema non sembra aver bisogno di dimostrazione. In ultima analisi esso porta ancora una volta alla celebrazione del fatto compiuto: se lo Stato ha la forza materiale e morale per resistere di fronte all'ipotetica usurpazione ecclesiastica, esso finirà per aver ragione, e anche la Chiesa glie la darà.

Il « fatto » ha realmente un'importanza capitale nelle idee giuridico-politiche del Taparelli (come si vede già dal titolo della seconda opera), tanto che verrebbe voglia di parlare di un positivismo taparelliano. La sua teoria sull'origine del potere è precisamente basata sul « fatto ». Poiché l'autorità, ragiona il Taparelli, è essenziale nella società e gl'individui sono impotenti a esercitarla collettivamente, ci vuole un fatto che contraddistingua il governante dai governati (*Esame,* I, p. 107). Questo fatto può essere l'elezione popolare, ma possono essere anche altri fatti « per cui taluno possiede il diritto di comandare ad una società senza che questa glie l'abbia conferito » (ivi, pp. 119, 122). « Nel consentire a questo oracolo del fatto » consiste « il grande elemento della unità sociale » (ivi, p. 168). Il Taparelli, dunque, a differenza dei fautori del diritto divino (per esempio del Tamburini), non nega senz'altro il consenso della moltitudine come origine del potere;

soltanto, non gli dà il valore di un principio di diritto, ma di un fatto capace di costituire diritto accanto ad altri fatti possedenti la stessa capacità. « Può accadere senza consenso della moltitudine un fatto per cui la salvezza di un intero popolo dipenda dall'obbedienza ad un determinato individuo », perché « egli solo è capace di mantenere l'ordine sociale » (ivi, p. 126 s.). Il Taparelli però ci avverte di non intendere questo fatto costitutivo del potere come un avvenimento singolo accaduto in un momento determinato: il fatto in questione generalmente si forma per tutto un processo storico (ivi, p. 162 ss.). Egli parrebbe cosí ricongiungersi alla scuola del diritto storico; ma piuttosto si può pensare a un'influenza del Maistre. Questo processo storico però non è per lui che una estrinsecazione delle leggi naturali: nel « fatto » si rivela il valore di queste. L'« influenza di un fatto materiale e palpabile nel conferire il possesso dell'autorità è utilissimo ordinamento di natura » (ivi, p. 168). Egli se la prende con « le fantasticherie dei politici trascendentali i quali nel delirio del loro orgoglio credono di aver incatenata la natura alle loro teorie » (ivi, p. 163). Invece vi sono « leggi insuperabili di natura, contro cui l'arbitrio umano ben può lottare, ma vincere non mai » (II, p. 353). Perciò « la vera filosofia... accetta la natura quale ella è, e sa rispettare ed ammirare il diritto in tutta l'immensa varietà ch'egli riveste incarnandosi nel fatto cosí politico come civile » [1] (I, p. 121). Sembrerebbe che la parola « leggi » sia intesa qui non nel senso del diritto naturale, ma di una necessità intrinseca, potremmo dire meccanica e deterministica; e il Taparelli ci parla anche di una « legge fisica d'incremento sociale » da cui è lecito inferire « delle leggi morali relativamente ai governi delle società » (ivi, pp. 201).

Lo scopo finale di questo appello alla natura è chiarito da un'apostrofe nell'introduzione: « La natura creò l'individuo dipendente, la Riforma lo fa indipendente; la natura ne formò la società

[1] Si confronti il *Saggio*, § 77: « Il giudizio morale è un fatto »; § 421: « In ogni società esiste autorità: lo dice il fatto »; § 430: (l'autorità è) « anteriore al volere umano ».

dando a questa l'organismo, la Riforma distruggerà l'organismo e la società naturale per riformarli artificiali... La natura dettò le leggi con la ragione, la Riforma sostituendovi la passione abolirà il principio naturale d'ogni legge » (p. XXXVIII). Il Taparelli insiste sull'infallibilità delle leggi naturali per inculcare l'obbedienza degli uomini alle leggi positive, — innanzi tutto a quelle ecclesiastiche, — come qualche cosa a cui non si può in nessun caso finir per sfuggire. Si tratta di sradicare lo spirito d'indipendenza contro cui l'*Esame* è partito in battaglia.

La dottrina del Taparelli, se è contraria al contrattualismo democratico, lo è anche al diritto divino (inteso nel suo senso proprio, di origine immediata di un dato potere da un atto della volontà di Dio). In quanto ammette una molteplicità di origini del potere, essa è affine alla dottrina del Rosmini; ma ignora la distinzione di questa fra potere sociale e signoria. Il Taparelli non conosce che poteri sociali, poiché il fatto giustificante il potere al di fuori del consenso è pur sempre un fatto attinente agl'interessi essenziali della società. Anzi egli afferma che « un governo di società bene ordinata comanda sempre con l'assenso della moltitudine », anche se questo non sia anteriore come causa al possesso dell'autorità (I, p. 122). Si accorda con ciò l'altra affermazione, che non c'è in realtà un governo assoluto perché qualsiasi governo dipende dalla cooperazione delle subordinate autorità sociali (ivi, p. 227). Se ne dovrebbe concludere, a rigore, che il consenso, implicito o esplicito, antecedente o conseguente, è sempre la base del potere, quello che non solo ne permette il funzionamento in via di fatto, ma lo giustifica anche moralmente, poiché l'assenso della moltitudine è considerato come una caratteristica delle società « bene ordinate ». La molteplicità delle origini del potere così sparirebbe, e si arriverebbe all'unica origine della teoria democratica: la volontà del popolo. Ma così non l'intende il Taparelli. Egli mantiene fermo che l'autorità è « anteriore al volere umano » (*Saggio,* I, p. 430); e polemizza con i liberali i quali sostengono la necessità del consenso per la legittimità del comando,

attraverso il congegno costituzionale. « Noi per l'opposto sosteniamo che il consenso del popolo non è per sé richiesto a far sí che altri comandi (checché avvenir possa per qualche ragione positiva in casi particolari), ma è dovuto a chi legittimamente comanda: e che il mezzo suggerito dalle Carte costituzionali, se potrebbe sotto l'influenza di altri principî riuscire profittevole o almeno innocente, posto sotto l'influenza del principio della sovranità popolare, non solo non attua il comando di tutti, ma assicura a tutti una dolorosa oppressione » (*Esame,* II, p. 499 s.). Il possesso dell'autorità anteriormente al consenso per lui è anche diritto e diritto imprescrittibile, poiché una volta acquistati dei diritti privati o pubblici, questi rimangono gli stessi, « passino pure gli anni e i secoli » (ivi, I, p. 165). Quest'ultima dottrina — che il Taparelli applica in particolare ai privilegi della Chiesa — viene a proclamare l'immobilità degli ordinamenti politici. Alla teoria del potere dal basso il Taparelli contrappone esplicitamente quella del potere dall'alto: nello stato normale della società il bene di un popolo dipende dagl'individui investiti del potere senza i quali l'ordine sociale cadrebbe (ivi, p. 129). Sembra che qui ci sia una certa confusione fra individuo e funzione: dalla necessità della seconda non segue quella dei primi, che possono cambiare nell'esercizio della funzione stessa.

L'elezione dei capi non è dunque per il Taparelli un diritto naturale, a parte ogni questione sull'utilità e la bontà del governo delle moltitudini (ivi, p. 63 ss.). Il governare non è funzione assegnata dalla natura a tutti gli individui umani; la disuguaglianza è nelle condizioni umane e « la giustizia sociale sta nelle proporzioni e non nell'uguaglianza numerica » (ivi, pp. 73, 77). Egli ha l'occhio ai riflessi ecclesiastici di un sistema democratico. Insiste bensí sulla differenza di natura fra le elezioni politiche e quelle ecclesiastiche (ivi, p. 63); ma trova piú sicuro negare senz'altro il diritto elettorale, perché conosce l'« affinità che passa tra la dottrina politica del suffragio universale e l'errore democratico introdotto in Canonica » (ivi. p. 60). Il diritto universale di suffragio

per lui è connesso col diritto della forza, con l'utilitarismo puro, col materialismo morale, perché le verità spirituali non possono dipendere dalla moltitudine (ivi, p. 65 ss.).; « il diritto universale di suffragio decorre fil filo dalla dottrina protestante, sia perché distrugge nell'intelligenza ogni comunanza di verità e di diritto, sia perché incarna nel godimento materiale tutto individuale e concreto la grande idea motrice dell'uomo morale, la felicità » (ivi, p. 68). Contro il suffragio universale il Taparelli pronuncia delle vere invettive: esso « è impossibile, è ingiusto, è impotente, è nocivo... è bugiardo », perché, mentre promette di rappresentare gl'interessi di tutti, non ne rappresenta veramente nessuno (ivi, p. 86). Deplora che si sia andata allargando continuamente « la bocca dell'urna elettorale », che « ha rovesciato sulla società un torrente da disgradarne l'urna di Pandora » (ivi, p. 77). Per combattere piú sicuramente il suffragio universale (abbiamo visto il motivo ecclesiastico di tanto accanimento) egli nega recisamente il concetto individualistico della società che il Rosmini aveva ammesso in pieno. Non è vero che la somma dei bisogni di tutti gli individui associati costituisca il bisogno della società: « Il ben pubblico è tutt'altro che l'interesse dei singoli, giacché anzi l'interesse dei singoli è il maggior nemico che minacci il ben pubblico (ivi, p. 87).

Il Taparelli si dichiara contro il concetto liberale di libertà: si tratta di un altro principio derivato dal protestantesimo. Con un sofisma filosofico destinato a lunga vita egli dice che la libertà sta nell'ordine, nella dipendenza dalla legge (ivi, p. 241). Vedemmo già che cosa pensi della libertà religiosa, di stampa, di opinione, d'insegnamento. Attraverso ogni oscillazione e nonostante ogni temperamento, quella del Taparelli è una politica nettamente autoritaria. Non però statolatra; anzi la statolatria è da lui combattuta vivacemente (come era naturale, del resto, date le sue idee ecclesiastiche). Egli dipinge lo stato moderno sotto colori quasi caricaturali: esso è un meccanismo complicato retto dall'interesse per cui i sudditi lo incaricano « di pensare, volere, faticare per

loro, lasciando ad essi solamente il godere e il divertirsi, ossia procacciando loro la pubblica felicità » (II, p. 235). Si tratta di un dispotismo meccanico, di un « orrido Moloc » (ivi, p. 222). Egli pone una distinzione recisa (d'accordo in ciò con il liberalismo del tempo, da lui tanto avversato) fra Stato e patria : « il paganesimo risuscitato dalla Riforma ha sacrificato perfin l'idea di patria sí cara al cuore umano », e il sacrificio della patria allo Stato è sovvertimento di un'idea naturale e cristiana trasformata in innaturale e pagana (ivi, p. 222). Il vero contrapposto però allo Stato-Moloch nel pensiero ultimo del Taparelli è evidentemente la Chiesa con la sua autorità suprema : anche il concetto moderno di patria, dalla città e dalla stirpe alla nazione, è opera del cattolicismo (ivi, p. 226).

Capitolo settimo MAZZINI

Quando si parla del pensiero politico del Mazzini, si va diritti al Mazzini della *Giovine Italia,* trascurando di ricercare le manifestazioni anteriori. Eppure, esse ci sono, e importanti, anche se brevi e non sistematiche; e mostrano una evoluzione notevole compiutasi in lui da prima a dopo il 1830. Lo stesso Mazzini dice di aver maturato il suo pensiero nel carcere di Savona, e indica l'influenza delle sue esperienze carbonare. Bisogna aggiungervi quelle — che risultano pure chiaramente dai suoi scritti — della rivoluzione dell'Italia centrale nel 1831 e della condotta della Francia orleanista. Su qualche punto, d'importanza non secondaria, l'effetto fu un capovolgimento.

Scritti del Mazzini di carattere propriamente politico non vi sono prima del suo arresto nel 1830. Egli scrive di letteratura, anche perché la censura non gli avrebbe permesso di fare diversamente. Ma già da allora è prepotente in lui il senso dell'unità dello spirito; ed egli già teorizza l'arte come attività morale e sociale. Nei suoi scritti letterari troviamo dunque senza sorpresa affermazioni di una fede politico-morale. Nell'insieme, questa fede ha stretti legami col pensiero settecentesco. Egli avrebbe potuto collaborare al « Conciliatore », se non fosse stato ancora un ragazzo. Mazzini fu carbonaro non solo per semplice aggregazione, per scopi di azione politica immediata, ma anche per ideali.

Un atteggiamento critico individualistico e antiautoritario, un

umanitarismo cosmopolitico sono tratti abbastanza spiccati del Mazzini venticinquenne (era nato nel 1805; i primi scritti pubblicati sono del 1829). Nel saggio pubblicato nella « Antologia » *D'una letteratura europea* (1829) — ammirevole per vastità di sguardo e vivacità di pensiero personale, tanto piú considerando l'età giovanissima, — egli afferma che con lo sviluppo della civiltà le istituzioni perdono la forza assoluta da loro posseduta precedentemente: si sviluppa la critica e « s'innalza a poco a poco sulle rovine dell'autorità la potenza della pubblica opinione » (I, p. 191).

Basterebbe questo termine della « pubblica opinione » per rivelare l'ispirazione di liberalismo settecentesco e carbonaristico. Si tratta della critica individuale, frutto della libera ragione, che si contrappone all'autorità delle tradizioni. Crediamo che, nonché il concetto, neppure il termine di « pubblica opinione » ritorni piú nel Mazzini posteriore. E a proposito di che è affermata questa libertà della critica, questa forza delle nuove opinioni? A proposito della separazione che si vorrebbe mantenere fra le nazioni, fomentando gli esclusivismi nazionali (p. 190). Invece gli uomini, dice il Mazzini, in seguito alle vicende degli ultimi quarant'anni non possono procedere che uniti: « La rivoluzione francese li congiunse con l'entusiasmo, e con la concordia de' principî », e anche il dominio napoleonico contribuí all'unione (p. 213). Tanto vale per il Mazzini del 1829 questo principio dell'unione universale degli uomini, che egli nega la necessità di caratteri nazionali, e quindi di popoli, distinti: « Non v'ha dunque una causa immutabile, eterna, che ponga invincibili differenze d'indole, di passioni, e di desiderî fra popolo e popolo: non v'ha legge, costituita dalla Natura, che assegni prepotentemente un gusto particolare, una invidiabile caratteristica a ciascuna delle famiglie, nelle quali è divisa l'umana schiatta » (p. 189). E profetizza: « La storia particolare delle nazioni sta per finire; la storia europea per incominciare » (p. 218). E rincalza poco piú avanti: « Un tempo la Patria consegnava al Poeta il volume delle leggi, e delle religioni dei

padri », perché vegliasse sul mantenimento intatto del deposito. « Ma ora voi (i giovani) avete un mondo a teatro di vostra gloria; voi dovete parlare ad un mondo » (p. 221). Quel che è innanzi agli occhi del Mazzini come regola, valore e ideale supremo, è, — secondoché vien detto nell'altro scritto del 1829 sul *Dramma storico,* — « l'uomo di tutti i tempi, di tutti i luoghi... centro dell'universo... non inglese, non francese, non italiano, ma cittadino della vasta terra » (I, p. 324). Umanitarismo individualistico e cosmopolitico; ecco dunque il verbo di Mazzini del '29. Né questo verbo patisce eccezione per riguardo all'Italia: esso anzi non vien pronunciato cosí alto se non per applicarlo ad essa. Dopo aver detto che la storia particolare delle nazioni sta per finire, e quella europea per cominciare, il Mazzini soggiunge: « Alla Italia non è concesso lo starsi isolata in mezzo al moto comune » (I, p. 218). Il problema è quello di ricondurre l'Italia all'Europa; le altre nazioni hanno superato l'Italia, né questa le raggiungerà finché si chiuderà nell'esaltazione delle glorie passate (*D'una letteratura europea*; I, p. 189).

Non è affatto una correzione di questo cosmopolitismo ed europeismo il rilievo fatto nella *Orazione di Ugo Foscolo* del malgoverno dei Francesi rivoluzionari in Italia (I, p. 165): s'intende che l'unificazione e fusione dei popoli escludeva il dominio di uno sugli altri, e che il ricongiungimento dell'Italia all'Europa non poteva mai intendersi come assoggettamento a quei popoli piú progrediti che si trattava di raggiungere. Piuttosto una correzione, o meglio una determinazione integrativa, di questo umanitarismo individualistico è l'idea, dominante fin d'ora in Mazzini, che l'uomo non può chiudersi nella sua vita individuale, ma ha bisogno di espandersi nella vita collettiva. È l'idea che domina nello scritto sul *Faust* di Goethe, sempre del '29 (I, p. 127 ss.), ove Faust è inteso come rappresentante il genio isolato, e con linguaggio romanticamente commosso si parla a suo proposito della maledizione profetica del *veh soli*. Questo « affetto sociale » formerà il carattere predominante dell'epoca pur ora cominciata. Esso sembre-

rebbe identificato con il patriottismo (« Dovrò io nomarlo, parlando ai miei fratelli italiani? », p. 150); ma, data la contemporaneità degli scritti, il patriottismo dovrà intendersi in armonia con il concetto sovraesposto: l'Italia che si riannoda all'Europa, che prende il suo posto nella civiltà universale. E d'altra parte la socialità mazziniana ha per ora carattere spiccatamente individualistico; si tratta della stessa felicità e compiutezza della vita individuale, ottenuta attraverso alla vita collettiva. L'individuo isolato è infelice, il genio individuale deve tendere ad un fine universale, ad affratellarsi con l'umanità. Pure, questo concetto della socialità, carattere predominante della nuova epoca, forma il solido anello fra il Mazzini anteriore e quello posteriore al '30. La nuova epoca il Mazzini, per ora, la considera iniziata con la rivoluzione francese (ivi, p. 141). La socialità mazziniana ricongiunge per ora, e non distacca, il suo fautore da quella rivoluzione. La quale altresí, vedemmo, ha dato una spinta decisiva, irrevocabile all'unione dei popoli. Coincidenza che è una nuova prova dell'armonia esistente nel Mazzini di allora fra socialità, patriottismo e umanitarismo individualistico-cosmopolitico. L'individualismo del Mazzini, però, vuol essere veramente universale, vuol profittare a tutti gli uomini; v'è già in esso l'esigenza dell'uguaglianza. Questa esigenza, insieme con il sentimento sociale quale necessaria integrazione dell'individuo, spiegano la posizione risoluta che fin d'ora il Mazzini prende contro ogni individualità dominatrice, contro ogni assolutismo geniale: « L'universo non può rinascer mai per un uomo quando anche in esso fosse congiunta l'anima di Washington alla mente di Bonaparte. Bensí gli sforzi concordi di tutti i mortali tormentati dagli stessi bisogni, animati dalle stesse speranze possono farlo rinascere e lo faranno » (*Orazione di Ugo Foscolo,* I, p. 172). Ove, se le « speranze » possono essere un primo accenno del messianismo mazziniano, i « bisogni » rientrano nella cerchia di idee che abbiamo già illustrate.

L'impronta razionalistica del pensiero mazziniano in questo periodo, che trovammo già nel suo concetto di critica e di opinione

pubblica contrapposte alle tradizioni, si ritrova in un'idea altamente caratteristica, non tanto per il suo valore intrinseco, quanto in relazione al Mazzini futuro. Nel *Saggio sopra alcune tendenze della letteratura europea nel XIX secolo* si dice che l'intelletto umano, tanto nell'individuo quanto nel moto collettivo dell'umanità, oscilla fra due contrari, « per poi riposarsi in un terzo concetto medio fra i due » (I, p. 241). Lo stesso principio viene ripetuto nel *Dramma storico*: « È, o pare natura delle umane cose, che le idee siano dapprima spinte agli estremi, poi retrocedano ad un giusto mezzo... In letteratura, come in ogni altra cosa, l'esclusivo è l'errore, l'eclettismo è la verità » (I, pp. 263-269). Anche senza quella esplicita aggiunta « come in ogni altra cosa », sarebbe ugualmente chiaro che questa idea del « giusto mezzo » ha valore generale e cioè anche politico [1]. Il Mazzini non vede, per ora, la verità in un principio immutabile, in una mèta fissa piú o meno lontana, ma piuttosto in una conciliazione mediatrice, frutto di successive oscillazioni.

Gli scritti programmatici della *Giovine Italia* e le altre manifestazioni, anche epistolari, del pensiero del Mazzini nei primi anni dell'esilio ci manifestano il cambiamento di idee operatosi in lui sotto l'esperienze italiane ed europee, personali e generali, del 1830-31. Piú risolutamente che mai egli pensa che è finita l'epoca « individuale » [2], « rappresentata, riassunta e conchiusa » da Napoleone nell'ordine dell'azione, da Byron in quello della contemplazione (I, p. 354). « Con Napoleone sfumò l'individualismo poli-

[1] Nell'edizione Daelli (II, p. 213) il Mazzini sentí poi il bisogno di una nota attenuatrice.

[2] Si sa l'influenza che su queste idee mazziniane delle epoche successive dell'umanità in continuo progresso esercitò la dottrina sansimoniana. A noi non importa fermarci sulle fonti di singole dottrine del Mazzini, perché guardiamo all'unità vivente e allo svolgimento organico del suo pensiero politico. Per il sansimonianesimo si può vedere S. Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme* (Paris, Hartmann, 1931 [2]). Per la sua influenza sul pensiero italiano del Risorgimento v. R. Treves, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Torino (« Memorie dell'Istituto giuridico dell'Univ. di Torino »), 1931.

tico: con Byron l'individualismo poetico » (ivi, p. 359). Quest'epoca finita o « in sul finire » egli la chiama anche « critica », contrapponendola a quella « organica », che è « sul cominciare » (II, p. 185). Non si tratta piú di esaltare la critica liberatrice, vittoriosa delle tradizioni: si tratta di passare alla costruzione. E già la vecchia epoca individualistica, cui deve subentrare la sociale, è posta in rapporto con lo scetticismo e il materialismo del secolo XVIII (II, p. 187). Sotto a tutto questo, c'è la mala prova fatta dai rivoluzionari italiani del '31: mala prova che per il Mazzini si spiega appunto col fatto che essi furono degli oligarchi, si restrinsero alle classi superiori, si curarono solo delle libertà individuali, e non promossero un vasto moto collettivo, sollevante tutto il popolo in nome di una idea sociale. La nota anti-individualistica che già squilla in Mazzini è grido di battaglia contro il dispotismo di uno o di pochi sulle masse, vale a dire contiene un'ispirazione schiettamente liberale, anche se vi si associ quel senso, già rilevato nel Mazzini anteriore al 1831, della superiorità e pienezza della vita collettiva (l'individuo è debole, l'associazione è onnipotente, è detto nello scritto *D'alcune cause che impedirono lo sviluppo della libertà in Italia*, che è del 1832: II, p. 187). Di Napoleone, che chiuse l'epoca « individuale », è rappresentato con grande efficacia com'egli sprezzasse o non vedesse il popolo francese e identificasse se medesimo colla Francia, come trattasse gli uomini quali semplici strumenti: egli « s'assunse di pensare per trenta milioni di cittadini ». V'era in lui il pensiero dell'incivilimento, ma in una unità forzata di tirannide. E la sua fine è assunta dal Mazzini a simbolo della vittoria del popolo di fronte al despotismo di uno solo: « Egli andò a consumarsi in mezzo all'Atlantico, come se il principio *individuale* simboleggiato in lui dovesse ritrarsi dall'Europa in un'isola lontana davanti al principio *popolare invadente* » (I, p. 356). E se al secolo XVIII è già fatto carico di quanto v'era d'imperfetto nell'epoca individuale, della rivoluzione francese si ritiene ancora che abbia iniziato l'epoca nuova sociale: essa aveva mostrato in compendio tutta la carriera da percorrere, aveva dato

il programma della grande rivoluzione sociale. La tendenza all'associazione, alla fratellanza europea fu eretta in legge dalla rivoluzione francese (II, pp. 89, 257). La Francia, però, che pure aveva fatto la rivoluzione, non seppe raccogliere quel programma: concetto vivamente espresso nella *Nuit de Rimini*, che è il primo scritto politico di Giuseppe Mazzini, redatto in francese nei primissimi tempi dell'esilio, e rappresenta in forma poetica il disastro della rivoluzione italiana dell'Italia centrale sui campi di Rimini, di fronte all'invasione austriaca (26 marzo 1831). Come ebbe a definirlo lo stesso autore (LXXVII, p. 47), è « una maledizione alla Francia di Luigi Filippo »; ed è pertanto scritto capitale per intendere il distacco del Mazzini dalla Francia, che si trasformò, — non subito, come s'è visto dalla citazione precedente, — in distacco dalla rivoluzione francese. Quel che divenne subito oggetto di scherno e di orrore fu la monarchia orleanista, la monarchia del *juste-milieu*: principio la cui proclamazione ed effettuazione coincide, nella politica di Casimir Périer, precisamente con l'abbandono fatto dalla Francia della causa italiana.

Ed ecco dunque il Mazzini, proclamatore nel '29 del giusto mezzo come risultato naturale dell'evoluzione storica, e dell'eclettismo come supremo criterio razionale, tonare nello scritto *Della Giovine Italia* (che è fra le prime pagine del primo fascicolo del periodico nel 1832) contro i politici della monarchia orleanista, che si sono usurpata la gloria della rivoluzione di Luglio, contro il « loro eclettismo, sistema di transizione, che intendono perpetuare », contro il « loro trovato del *giusto medio*, eclettismo politico, senza passato, senza avvenire, senza logica, senza sviluppo, sistema paralitico, che non s'attenta rifiutare i principî rigeneratori, ma s'industria a strozzarli in fasce » (II, pp. 90-91). E così, di un balzo, egli è definitivamente — si tratta d'uno dei punti su cui il pensiero, il linguaggio, il sentimento del Mazzini, rimasero più costanti — contro la monarchia costituzionale. Oggi i governi monarchico-costituzionali, egli dice, appaiono forma spenta, che ha costituito transizione fra il servaggio assoluto e la libertà, un

campo di prova per i vari elementi sociali a fin di vedere a chi spettasse il dominio (II, p. 215). La monarchia costituzionale, che ora si ritenta in Francia per la terza volta, rovina — sembra al Mazzini — nella stessa Inghilterra (III, p. 277). Contro la monarchia in generale egli osserva che è provato dalla natura delle cose e dalla storia, tendere la monarchia elettiva all'anarchia, quella ereditaria al dispotismo. Monarchia solida ad ogni modo non v'è che con la credenza nel diritto divino (II, p. 48).

Alla rivolta contro la Francia orleanista si associa la critica della carboneria italo-francese, e cioè del pensiero liberale franco-italiano fra il '15 e il '30. Anche qui si tratta di esperienze personali interpretate sotto lo stimolo di sentimenti vivacissimi, di una coscienza morale sempre piú esigente, di un idealismo sempre piú assoluto, di un amore per il popolo sempre piú vasto e ardente. Quel che scrisse il Mazzini nel 1862 nelle *Note autobiografiche* (LXXVII, p. 193) rispecchia fedelmente su questo punto le sue riflessioni di allora: la carboneria francese non vedeva che umanità e individui, non tenendo conto della patria, diritti e non doveri; essa dimenticava che la legge di vita dell'individuo non può desumersi che dalla collettività; e che l'opera di ogni individuo deve essere a pro dell'umanità. Egli, insomma, rimprovera al liberalismo carbonaro d'ignorare la nazione e la società, di non tener conto del popolo, e di essere utilitaristico, anziché morale. Non si trattava di puro moralismo: con queste rivendicazioni dell'obbligo sociale, del Dovere, andava congiunto, immedesimato per il Mazzini il concetto che una vera rivoluzione non può essere aristocratica, ma deve essere popolare, servire al popolo, provenire dal popolo. « Le rivoluzioni hanno ad esser fatte pel popolo e dal popolo », e non esser monopolio di una classe, sostituzione di una aristocrazia ad un'altra; « una riforma sociale è viziata ne' suoi principî, se non comprenda e non rappresenti gli interessi ed i bisogni di tutte le classi... Un grado di progresso nella grande fusione sociale, nell'equilibrio possibile, ecco l'intento delle moltitudini » (II, p. 166 s.). « La guerra tra gli individui e l'univer-

sale, tra il sistema frazionario e l'unitario, tra il privilegio ed il popolo, ecco l'anima di tutte le rivoluzioni, la formola della storia di diciotto secoli » (ivi, p. 193).

Piú che mai la libertà è necessaria e sacra per il Mazzini: ma la libertà deve avere uno scopo. « La libertà è un ordinamento della facoltà umana all'intento voluto dalla natura; la libertà è una rivelazione di verità alle moltitudini » (ivi, p. 187). Il linguaggio politico-morale del Mazzini mantenne sempre qualche cosa di rudimentale, di semplicistico, rispondente all'impazienza del suo pensiero, che moveva all'assalto delle posizioni ideali intraviste senza fermarsi a riconoscere il terreno. In questo suo linguaggio la libertà mezzo e non scopo — ritornello ormai costante — significa due cose: che la libertà non può essere privilegio di pochi, ma possesso di tutti; e che essa deve servire allo sviluppo armonico, integrale dell'attività umana. Libertà è nulla se non è mezzo per l'uguaglianza, per ricostituire il popolo: è la parte critica, protestantica, romantica; è negazione che distrugge e non fonda, e lascia il terreno in stato da poter ricevere qualsiasi fondazione. Occorre qualcosa di organico, che è l'uguaglianza, l'elemento del popolo (*Epist.*, II, p. 98). Concorda con ciò quel che vien detto nelle *Delucidazioni allo statuto della Giovine Italia* del 1833, che la *Giovine Italia* tende all'abolizione di tutti i privilegi, a ottenere lo sviluppo maggiore possibile delle facoltà individuali (II, p. 299). Si tratta di uguaglianza per tutti nelle condizioni di libero, favorevole sviluppo delle capacità proprie, per un fine che non è puramente individuale. Si tratta di attuare la legge del progresso, cioè del perfezionamento indefinito della umanità. Dicono le citate *Delucidazioni*: « Una legge morale governa il mondo: è la legge del progresso. L'uomo è creato a grandi destini. Il fine pel quale è creato è lo sviluppo pieno, ordinato e libero di tutte le sue facoltà. Il mezzo per cui l'uomo può giungere a questo intento è l'*Associazione* co' suoi simili » (II, p. 297). Ora, il Mazzini dice che senza il principio dell'uguaglianza non vi è associazione possibile (II, p. 257). La legge della associazione si

estende a tutta l'umanità; ma per formare l'associazione dei popoli occorre prima che questi siano costituiti e siano uguali. E qui il Mazzini sgrana il rosario dei suoi postulati, che dà talora al suo verbo una fisionomia simile a quella del catechismo cattolico: « Non esiste veramente Nazione senza Unità. Non esiste Unità stabile senza Indipendenza: i despoti, a diminuire la forza de' popoli tendono sempre a smembrarli. Non esiste Indipendenza possibile senza Libertà. Per provvedere alla propria indipendenza è d'uopo che i popoli siano liberi, perché essi soli possono conoscere i mezzi per serbarsi indipendenti, essi soli hanno a sagrificarsi per esserlo, e senza libertà non esistono interessi che spingano i popoli al sagrifizio » (II, p. 298).

Patria, o nazione, e libertà sono per il Mazzini termini inscindibili. Avrebbe un bel da fare chi volesse trovare in lui una preferenza data a uno dei due. Quasi a scoraggiare in anticipo simili tentativi, il Mazzini scrive in una delle sue prime lettere (del dicembre '32): « Amo la libertà, l'amo fors'anche piú che non amo la patria; ma la patria io l'amo prima della libertà » (*Epist.*, I, p. 202). Il « prima » bilancia il « piú », e viceversa. Ma il « piú » è ribadito da solo in altre lettere del luglio '33: « Amate la patria; e piú ancora la libertà » (*Epist.*, I, p. 385). E delle moltitudini è detto che intendono il grido di libertà piú che quello di indipendenza (II, p. 201). Ma non si tratta veramente di un « piú » o di un « meno »: si tratta di un rapporto intimo fra amor patrio e libertà dell'individuo: « La religione di patria è santissima; ma dove il sentimento della dignità individuale, e la coscienza dei dritti inerenti alla natura d'uomo non la governino — dove il cittadino non si convinca che egli deve dar lustro alla patria, non ritrarlo da essa — è religione che può far la patria potente, non felice; bella di gloria davanti allo straniero, non libera » (II, p. 191). E come del patriottismo o della associazione nazionale, cosí la libertà sarà la base dell'intesa fra i popoli (associazione universale): l'armonia europea sarà una conseguenza irrevocabile di essa libertà posta a base alle istituzioni di tutti i popoli (*Epist.*,

I, p. 202). Né la libertà rimane in Mazzini postulato generico: egli enumera partitamente qualche anno piú tardi i diritti di libertà che debbono essere tutelati: libertà individuali, di stampa, di associazione (VI, p. 280).

Dal ripudio del giusto mezzo della monarchia costituzionale, della libertà individualisticamente e isolatamente considerata, dall'accoppiamento già stretto fra diritto e dovere, dal concetto già dominatore di popolo e di associazione, si forma in questo periodo del Mazzini la tendenza all'organicità, alla consequenziarietà. La nuova epoca, l'abbiamo già inteso, dev'essere organica. Di qui la nota antiempirica: teorica e pratica devono essere indissolubilmente congiunte; la politica pretesa sperimentale, che aborre dai principî e si basa sui fatti muti e isolati del passato, rinnegando l'avvenire, viene respinta recisamente (III, p. 271 ss.). Di qui l'esigenza, ormai fondamentale, dell'associazione fra pensiero e azione in cui il pensiero è il *prius* necessario, dirigente, l'azione la conseguenza logicamente e moralmente inevitabile. « Una idea, e l'esecuzione: ecco la vita, la vera vita per noi... In politica non v'è che un sistema d'azione stabilmente efficace: il sistema che matura i principî, sceglie l'intento, medita i mezzi, poi si pone in moto senza deviare a dritta, o a sinistra, facendo gradino degli ostacoli, non rifiutando le conseguenze logiche de' principî e guardando innanzi » (II, p. 149). E anche questo concetto si risolve per Mazzini in esigenza rivoluzionaria, di rivoluzione popolare e integrale: « In rivoluzione, l'arrestarsi prima d'aver toccato lo scopo, è colpa gravissima. Proclamate l'intento sociale della rivoluzione; enunciatelo al popolo; chiamate le moltitudini all'opera » (ivi, p. 177). Esso dà altresí luogo a un concetto assoluto, unitario del pensiero e della verità: la verità è una sola: « l'unità è prima legge dell'ïntelletto », e la riforma d'un popolo deve posare sull'accordo delle credenze (II, pp. 76, 81); il progresso non si compie che in base a un principio unico (III, p. 58). In Italia esiste una separazione fra i vari rami della scienza, come nelle opinioni politiche: « Ogni uomo ha la propria individuale credenza che sa-

crificherebbe neppure al voto dell'intera nazione ». Per l'unità necessaria occorre un principio di applicazione universale. L'Italia è prossima ad una crisi decisiva; di qui necessità di unità e non di discussioni, nei lavori della *Giovine Italia* (III, pp. 6-7, 17). E a questo proposito si rievoca la forza della « Montagna » nella Convenzione francese, dovuta alla sua unità, ad un principio unico, alla incarnazione di essa unità in Robespierre (III, p. 40).

L'opposizione alla monarchia costituzionale si congiunge a questo bisogno prepotente di unità morale: « dovunque la sovranità è riconosciuta esistente in piú poteri distinti, è aperta una via alle usurpazioni, la lotta riesce inevitabile tra questi poteri, e all'armonia, ch'è legge di vita alla società, sottentra necessariamente la diffidenza e l'ostilità organizzata » (II, p. 48). Il mondo non avrà salute per vie parlamentari (*Epist.*, VII, p. 400). Di qui anche l'opposizione al federalismo, opposizione in cui s'intrecciano tuttavia anche motivi piú concreti: senza unità non v'è nazione né forza (esempio, la Svizzera), la tendenza dello svolgimento europeo è verso le grandi unità (II, p. 50). Ma questa unità morale, questa unità di principio, di fede, sarà essa qualche cosa di imposto dall'alto, e porterà ad una uniformità assoluta e costretta? Tale non è il pensiero del Mazzini. Egli identifica l'autorità con il consenso universale, dicendo che solo questo forma unità (III, p. 140). Una autorità simile, identica con il consenso universale, non può attendersi che dagli uomini della libertà (ivi, p. 129 ss.).

Abbiamo visto già il ripudio del secolo XVIII, o piuttosto non il ripudio, ma il superamento. La critica all'enciclopedismo s'intreccia di motivi vari: negatività, aristocraticismo, accettazione passiva del fatto (ultrastoricismo, potremmo dire oggi). Il secolo XVIII è « l'epoca *reattiva* » (III, p. 155), la scuola del secolo XVIII è « scuola di distruzione » (III, p. 5), gli uomini del secolo XVIII si cacciarono ad abbattere, trasandando la parte positiva, e la scuola filosofica di quel tempo si attaccò all'Inghilterra, fu tutta inglese. Montesquieu fu un evocatore potente del passato, « ma cieco dell'avvenire »; egli e Voltaire predicarono

ambedue le istituzioni britanniche e furono seguiti servilmente; e ambedue avevano tendenze aristocratiche (III, p. 276). L'osservazione fatta della dipendenza del pensiero politico francese nel secolo XVIII dall'Inghilterra porta il Mazzini ad una conclusione, che potremmo chiamare di storicismo nazionale. Quegli scrittori non guardavano alla Francia, e non avvertirono che il sistema inglese sgorgava dalla storia d'Inghilterra, tutta diversa dalla francese (l'unico che si opponesse alla corrente, soggiunge il Mazzini, fu il Rousseau, ma a sua volta ebbe il torto di guardare all'antichità). Perciò occorre ripudiare in politica ogni imitazione servile, per cui si va a prendere il principio di nuove istituzioni in un altro paese senza guardare se quello non sia connesso indissolubilmente con questo, se sia destinato a lunga vita o a pronta morte (ivi, p. 275). È una delle pochissime volte — non sapremmo anzi citare altri passi — in cui il Mazzini mostri di aver subíto l'influenza della reazione storicistica al secolo XVIII: la critica di questo generalmente vien fatta da lui dal punto di vista di un ideale superiore, assoluto, di una rivoluzione integrale, e cioè con uno spirito diverso tanto da quello dello storicismo da potersi dire opposto. Ma in questa stessa critica dell'imitazione inglese affiorano accanto allo storicismo derivato motivi schiettamente mazziniani: l'amore dell'uguaglianza, l'aborrimento del privilegio (l'Inghilterra è l'ultima terra dell'uguaglianza e del feudalesimo, II, p. 257), l'esigenza di un movimento nazionale, d'iniziativa italiana. Risponde al sentimento del Mazzini di questo tempo quel che egli dice nelle posteriori *Note autobiografiche,* di aver sostituito fin d'allora alla erronea straniera dottrina dei diritti la teorica del dovere come fondamento dell'azione nazionale italiana (LXXVII, p. 72).

Quest'ultimo motivo — divenuto in Mazzini cosí preponderante da assumere talora aspetto quasi di idea fissa, — adesso non è ancora cosí deciso. Se nel 1856 egli rimprovererà ai Francesi in particolare di voler essere un popolo eletto, un popolo-Napoleone (VII, p. 341), allora egli ribatteva al Melegari che voleva predi-

care l'odio alla Francia, facendogli notare che la Francia aveva fatto già due rivoluzioni (*Epist.*, I, p. 134); e affermava anzi che le colpe e le delusioni da parte della Francia non erano ancora tante da toglierle l'iniziativa dell'incivilimento europeo (II, p. 256). Il suo concetto rivoluzionario lo porta a concepire l'affratellamento universale degli uomini al di sopra delle barriere statali: la comunanza di ideali e non l'appartenenza alla nazione empirica è quella che conta per l'associazione umana. « Il mondo europeo non ha che due bandiere spiegate: la libertà, e la tirannide » (III, p. 90). Gli uomini sono tutti fratelli, e il vincolo morale è superiore a quello naturale della patria, la libertà è un diritto non dipendente dalla longitudine (*Epist.*, I, p. 133). O piuttosto — poiché l'azione degli uomini liberi deve pur mirare, innanzi tutto, alla liberazione e costituzione della propria patria, — diremo che per il Mazzini vi sono, in ciascun paese, due nazioni: quella spuria della tirannide, la piú visibile esteriormente e la dominatrice, e quella vera della libertà e dell'associazione, nascosta e ancora in germinazione: qualche cosa che richiama vagamente la città del mondo e la città di Dio di sant'Agostino.

Anche nel campo intellettuale il Mazzini fa sonare una nota internazionale, che ricorda quella del periodo precedente. Egli si oppone all'irrigidimento del pensiero e della letteratura italiani e all'esclusione di quelli stranieri: « L'intelletto non ha altra patria, che il mondo ». Gli Italiani rinnovino il loro edificio intellettuale, pur sempre pensando alla patria (I, p. 373). Tutto questo è tanto piú notevole in quanto l'unità delle diverse manifestazioni spirituali si afferma piú che mai come direttiva della concezione mazziniana.

Con tutti gli scambi e gli affratellamenti fra nazioni, rimane che la nazione è già per il Mazzini molto di piú di una semplice distinzione empirica. « Ogni nazione cova un principio che domina la sua storia, ch'essa è chiamata a sviluppare o a perire » (III, p. 278). Questo principio è la sua « missione »: parola magica che d'ora in poi il Mazzini ripete all'infinito, e di cui par quasi che

gli basti il suono per appagarlo e inebriarlo, senza cercare piú oltre. Non si tratta soltanto che ogni nazione si debba costituire indipendente, libera ed unita per poter quindi compiere la sua parte nell'umanità: si tratta di un còmpito speciale che ciascuna nazione deve adempiere. Quale sia questo còmpito il Mazzini non dice, né per l'Italia, né per altre nazioni; solo accenna, come s'è visto, alla storia nazionale in cui esso deve ritrovarsi, e per l'Italia in particolare dice che vive occulto, ma può essere rintracciato da chi vuole (III, p. 278). Dal concetto di missione nazionale scaturisce quello dell'autonomia per ogni nazione dell'attività liberatrice. La libertà non frutta se non è opera cittadina (*Epist.*, I, p. 202). Questa autonomia delle singole rivoluzioni nazionali non esclude che una di esse scoppi prima delle altre, prenda l'iniziativa: altra parola di suono magico per il Mazzini, ma di significato piú chiaro. In questo primo periodo della *Giovine Italia* si è visto com'egli non escluda ancora risolutamente una iniziativa francese; ma già, come dato di fatto, egli rileva: « diamo un'iniziativa repubblicana, noi, primi, in Europa » (*Epist.*, II, p. 99, dell'ottobre '33).

L'idea di una iniziativa (e quindi in certo modo di un primato) dell'Italia spunta già, ma in una forma limitata e storicamente condizionata, che è assai notevole. Il Mazzini in questo periodo è già completamente fuori del cattolicismo, anzi del cristianesimo; né la sua è semplice estraneità d'indifferenza, ma opposizione attiva. Il papato ebbe una funzione popolare nel medioevo; ma oggi è dannoso all'umanità e continuerà ad esserlo finché l'Italia rinata non lo cacci di seggio. Nell'Italia è dunque il nodo della questione europea: « Da Roma sola può muovere per la terza volta la parola dell'unità moderna, perché da Roma sola può partire la distruzione assoluta della vecchia unità », quella medievale-papale (II, p. 246). L'iniziativa italiana ha qui una motivazione negativa. L'Italia ha una sua funzione iniziatrice da compiere perché c'è un ostacolo sulla via del progresso, che essa sola è in grado di rimuovere. Contemporaneamente si annuncia un'altra esigenza, —

la medesima a cui circa un decennio dopo il Gioberti doveva fornire una soddisfazione tanto completa da riuscire quasi paradossale, — quella di tener alto il morale italiano. Quando una nazione è nel fondo — dice il Mazzini, criticando i *Promessi Sposi* del Manzoni — non è da savio spiegarle innanzi il quadro della sua miseria passata (*Epist.*, I, p. 203).

Quanto il Mazzini scrive d'ora in poi è sviluppo, completamento, chiarimento, combinazione — e anche, semplicemente, ripetizione — delle idee maturate nel triennio 1831-1833. Se si vince l'impressione di monotonia che può fare la lettura di seguito dei suoi tanti opuscoli e delle innumerevoli lettere, si scorge in lui uno sforzo costante di equilibrio fra il vecchio e il nuovo, fra secolo XVIII e XIX, fra libertà e solidarietà (o « associazione »), fra patria e umanità, fra comunità di fede e libertà di pensiero. Succede cosí che lo stesso secolo XVIII, lo stesso enciclopedismo, — ripugnanti al Mazzini per il loro razionalismo, il carattere apparentemente distruttivo, irreligioso, arido, — ricevono un riconoscimento dell'opera loro. Contraddicendosi almeno verbalmente, il Mazzini, nello scritto fondamentale *Foi et Avenir* del 1835, parla dell'apporto, della fede positiva del secolo XVIII, il quale non fu semplicemente scettico e negativo: l'individualità e il diritto furono proclamati da esso, riassumendo quanto già diciotto secoli di cristianesimo avevano agitato, sviluppato e conquistato (VI, p. 246 s.). La rivoluzione francese, che realizzò quest'opera, è pertanto agli occhi del Mazzini una manifestazione eminentemente religiosa. Ma il pensiero divino non si è svelato tutto: nuove epoche succedono e a nuove epoche rispondono nuove sintesi (ivi, p. 249 ss.); la formula dei diritti e la fede individuale non bastano (IV, p. 148). E se il secolo XVIII è parzialmente riabilitato, se la rivoluzione francese è considerata come un fatto religioso, d'altra parte essa rivoluzione, che ancora nel periodo precedente inaugurava l'epoca nuova, è respinta, e potremmo dire degradata, a manifestazione suprema dell'epoca precedente, indi-

viduale. Ora, con perfetta antitesi di pensiero e di espressione a quanto aveva scritto prima (sopra, p. 252 s.), — palinodia probabilmente inconsapevole, — è detto che la rivoluzione francese è stata considerata erroneamente come un programma dato all'Europa, mentre era semplicemente un riassunto del tempo passato da Cristo in poi (*Epist.*, IV, p. 127). Al posto della formula di quella rivoluzione — *liberté, égalité, fraternité* — oggi deve subentrare *humanité* (IV, p. 148). E si arriva a questo curioso risultato di interpretazione storica: che, avendo il cristianesimo inaugurato per il Mazzini l'epoca individuale, ed essendo il medioevo, epoca cristiana per eccellenza, altresí epoca individuale per eccellenza (VIII, p. 184), la rivoluzione francese diventa il coronamento del medioevo. È uno dei punti in cui la capacità storica, pur notevole, del Mazzini, fa naufragio nelle secche dei suoi schemi.

Ma non si tratta di semplice schematismo e dogmatismo. Quest'ultimo è reale e sincero, ma ispirato nel piú profondo da motivi di azione, da reazione a certe situazioni esteriori. Piú il movimento della *Giovine Italia*, dopo la spedizione di Savoia, si sfasciava e quasi scompariva, piú il Mazzini sentiva la necessità di riaffermare l'autonomia del pensiero rivoluzionario italiano; piú si chiariva l'ostilità della Francia orleanista alla causa italiana e l'incapacità della Francia repubblicana alla rivoluzione europea, piú il Mazzini si affannava a ripetere che si doveva fare senza la Francia. Perciò diviene ora un suo « leitmotiv » l'emancipazione dalla Francia e dalla rivoluzione francese: il progresso attuale per i popoli, egli dice, consiste nell'emanciparsi dalla Francia, il progresso attuale per la Francia consiste nell'emanciparsi dal secolo XVIII e dalla sua rivoluzione (IV, p. 149). E questa emancipazione è idealmente per il Mazzini l'abbandono del materialismo per lo spiritualismo. Egli parla di « quello spirito antimorale ed antifilosofico che s'usurpò nome di filosofia nel secolo XVIII » (*Epist.*, VI, p. 120); e al liberalismo francese rinfaccia di aver fondato i suoi tentativi « sopra idee vecchie di materialismo: ricopiava servilmente ogni menoma cosa dell'antica rivoluzione, men-

tre le circostanze, le tendenze, e i bisogni sono radicalmente diversi: non tenea conto del sentimento religioso, anzi lo urtava » (*Epist.*, VII, p. 262). Ora, di iniziativa francese, ancora ammessa possibile poco prima (sopra, p. 211), il Mazzini non vuol sentir parlare: gli fa l'effetto del panno rosso sul toro. Dal 1814 in poi non vi sono piú popoli iniziatori, e si ha torto a cercare un simile popolo nella Francia (IV, p. 121); la convinzione che la Francia abbia perduto l'iniziativa europea in lui « è dedotta d'antico... dalla necessità storica, e dalle mie convinzioni del modo in cui opera la legge del progresso » (*Epist.*, IV, p. 126). Egli crede di constatare che la demoralizzazione a Parigi è giunta al colmo: perciò desidera che la rivoluzione non avvenga in Francia: « non vorrei per tutto l'oro del mondo che i popoli sorgessero sotto la influenza francese » (*Epist.*, X, p. 293). E nel momento stesso in cui proclama che non vi sono piú popoli iniziatori, invoca che ne spunti uno: il segreto dell'epoca è nel popolo, « in un popolo-Cristo che risorga » (IV, p. 124 ss.). Questo popolo-Cristo naturalmente è l'italiano. Egli non si contenta di ripetere, nella lettera al Lamennais, che la rigenerazione d'Italia non può compiersi per fatto altrui perché ogni vera rigenerazione esige una fede, e la fede vuole le opere, e non può esistere dignità di uomini o di popoli dove la libertà porta sulla fronte il segno del benefizio altrui (*Epist.*, III, p. 147). Dal concetto negativo che l'Italia deve abbattere il papato, egli passa a quello positivo di una Terza Roma dalla missione universale. Prima unità, « di dispotismo materiale », sotto la Roma dell'impero; seconda « di dominio morale », sotto la Roma cattolica; oggi si cerca l'unità sotto la Roma del popolo (*Epist.*, VIII, p. 20). La terza Roma, la nuova religione umanitaria verrà dall'Italia (*Epist.*, IV, p. 313). Ed egli enuncia come suo proposito quello di ricondurre l'Italia a Roma, di condurre a Roma l'Europa e l'Umanità, di « fare una corona di popoli rinverginati all'Italia; far Roma la mente della terra: il verbo di Dio tra le razze » (*Epist.*, VI, p. 69).

Al motivo nazionale, che allontana ora il Mazzini dal seco-

lo XVIII, e dal liberalismo francese puro continuatore dell' 89, si aggiunge piú che mai prepotente il motivo sociale. Di fronte alla « rivoluzione di protestantesimo e di libertà », di fronte all'analisi « incapace d'oltrepassare la teoria dell'individuo » (VI, p. 301), di fronte anche alla costituzione e alla vita pubblica inglese basata sulla libertà sola, si afferma che « dall'analisi e dall'individualismo toccanti l'estremo del loro sviluppo escono il materialismo e l'egoismo » (*Epist.*, VII, p. 415). Ancora una volta si tratta di procurare il vantaggio, l'elevazione di tutti, non di pochi privilegiati. Confrontando le condizioni dell'Inghilterra con quelle della Francia, il Mazzini osserva — ed è osservazione giusta ed acuta — che l'Inghilterra è superiore per la libertà, la Francia per la uguaglianza; ed aggiunge: « senza la quale la libertà è pei molti una illusione » (*Epist.*, X, p. 63; cfr. ivi, pp. 356, 359). Insomma, il Mazzini fa coro alla critica del socialismo al liberalismo: « La liberté sans l'égalité n'est et ne peut être qu'une réalité pour un petit nombre de privilégiés, une déception, un mot vide de sens pour la grande majorité » (XVII, p. 196). Per ogni dove in Europa, l'uguaglianza di diritto è smentita nel fatto, perché accumulandosi le ricchezze nelle mani di un piccolo numero, la moltitudine non trae dal suo lavoro se non la pura esistenza, e quindi dirle che è emancipata e che usi dei suoi diritti, si risolve in una ironia e perpetua l'ineguaglianza (VII, p. 166). Il problema sociale giganteggia per lui in questi anni; e se egli non ne dà la soluzione socialista, ciò non toglie che esso sia sentito da lui con estrema vivezza, la quale spiega per metà almeno le sue critiche all'individualismo liberale. Le condizioni sociali, in particolare quelle degli operai, suscitano il suo sdegno. In una lettera del 1842 egli racconta di casi di morte per fame in Inghilterra ed aggiunge che in Francia ed altrove è lo stesso; « ed è inevitabile dove la mancanza d'organizzazione lascia ogni individuo alle proprie forze »; e prorompe: « La società attuale è non solamente una cosa senza senso, ma una infamia. Bisogna far di tutto perché si muti » (*Epist.*, XI, p. 28). L'operaio non è un libero contrat-

tante, ma uno schiavo; e il Mazzini rappresenta i tristi effetti delle crisi economiche, le miserie della vecchiaia per i lavoratori (XXV, p. 4 ss.). Occorre che tutti i membri della società possano sviluppare le loro facoltà; ma ciò è impossibile fino a che ci sarà della gente costretta a lavorare dodici o quattordici ore al giorno mentre altri hanno migliaia e milioni senza far nulla (*Epist*, X, p. 51). Egli arriva a dire che le rivoluzioni furono sinora unicamente politiche: occorre adesso che siano politiche e sociali (XXV, p. 112); sebbene poi non abbia applicato propriamente il principio del suo programma, o meglio ne abbia concepita un'applicazione lenta, riformistica, attraverso le libere associazioni degli operai favorite dallo stato.

Il suo ideale sociale in realtà è radicalissimo, né piú né meno di quello del socialismo; un giorno, egli dice, saremo tutti operai, cioè vivremo dell'opera nostra (XXV, p. 111). Lo statuto della *Giovine Europa* aveva affermato che « l'Eguaglianza esige... che ogni uomo partecipi, in ragione del suo lavoro, al godimento dei prodotti, risultato di tutte le forze sociali poste in attività » (IV, p. 10 s.). Ma per oggi le sue proposte sono assai moderate: la proprietà è sacra per lui, giacché rappresenta la personalità umana; è una conquista che deve esser mantenuta come tutte le altre nella sintesi nuova; ma ha avuto in passato ed avrà in futuro modificazioni. Per oggi, non si tratta che di distruggere l'esclusività e i privilegi della proprietà, farla accessibile al maggior numero, renderne piú facile la traslazione (*Epist.*, III, p. 298). Egli aveva visto una lega possibile di proletari, ma aveva parlato a questo proposito di « molle pericolose » (*Epist.*, III, p. 25). E contro il comunismo si dichiara apertamente parecchi anni prima del '48: il partito repubblicano in Francia è guasto dai comunisti, che « produrranno un giorno gravi sconcerti senza poter riescir a stabilire un ordine di cose come lo vorrebbero » (*Epist.*, X, p. 235). Il sistema comunistico di Cabet è assurdo (ivi, p. 285); il comunismo « è pensiero irrealizzabile, assurdo, che distruggerebbe qualunque stimolo di attività nell'umanità, sostituirebbe l'idea di un

certo benessere materiale a qualunque idea di progresso morale, petrificherebbe la società e ci ridurrebbe ad essere simili all'api o ai castori » (ivi, p. 340). L'ispirazione anticomunistica del Mazzini è qui nettamente liberale. Ma, non confessata altrettanto esplicitamente, c'era la preoccupazione patriottica della divisione che avrebbero suscitato nelle forze patriottiche programmi comunistici, o anche semplicemente socialistici, e quindi dell'indebolimento che ne sarebbe venuto alla causa nazionale. Per questo egli si compiace di formulare la previsione che il risorgimento italiano potrà avvenire senza terribili scosse sociali, perché fra di noi le disuguaglianze sociali sono meno forti (*Epist.*, VIII, p. 131). Egli, però, respingendo le teorie comunistiche, è benigno verso i loro sostenitori: in molti dei comunisti è errore di mente, non desiderio di male. Gli operai furono lasciati soli, « isolati dalle intelligenze » (*Epist.*, X, p. 341).

E così, pure essendo rimasto di fatto sul terreno della rivoluzione politica senza spingersi su quello della rivoluzione sociale, egli afferma che la politica propriamente detta non l'interessa: « non sono uomo d'opinioni o passioni *politiche*. Guardo all'Idea, all'Idea *sociale*... Sento un dispetto per tutte le questioni puramente *politiche* » (*Epist.*, IX, p. 121). E da questo punto di vista sociale critica e condanna tutta la politica del suo tempo (anche quella liberale): « tutto ciò ch'è *partito* perde terreno ogni giorno, e l'apatia, l'indifferenza attuale è in gran parte dovuta a questo: che le credenze politiche si sono in questi ultimi tempi fatte *partiti*, cioè causa di uomini ambiziosi o corrotti », donde diffidenza generale dei popoli (*Epist.*, VII, p. 97). Al politicantismo egli oppone l'esigenza di una fede e di un'azione sociale: cerca una credenza sociale e non trova se non partiti politici; cerca la religione della democrazia e trova tante piccole sètte; invoca la chiesa dell'umanità e vede tante piccole cappelle (XXV, p. 74).

Appare chiaro adesso che cosa il Mazzini vuol dire col suo principio d'associazione, legge e scopo della libertà: ogni esistenza è uno scopo con mezzi per raggiungerlo, e di qui la necessità

dell'associazione (VI, p. 253 s). Lo scopo è appunto di superare le condizioni sociali presenti, che rendono impossibile alla maggioranza degli uomini di attendere al còmpito umano, di sviluppare l'umano essere. E tutto sarebbe chiaro, e la spiegazione sociale della concezione mazziniana sarebbe valida senza residuo di dubbi, se questo còmpito umano, e l'umanità collettiva, non assumessero un certo aspetto trascendente i singoli individui, e l'associazione di questi non finisse per generare come un essere nuovo, che è appunto l'umanità, rivelazione di Dio. L'« *Atto di fratellanza* » della *Giovine Europa* — costituita da Mazzini in Svizzera, dopo il fallimento della spedizione di Savoia, — proclama che « l'Umanità è chiamata a inoltrare, per un *progresso continuo*, e sotto l'impero della legge morale universale, allo sviluppo *libero e armonico* delle proprie facoltà, ed al compimento della propria missione nell'Universo » (IV, p. 3). Il fine ultimo dell'umanità è unico, diverse sono le vie: v'è una missione speciale di ogni uomo e di ogni popolo determinante la sua individualità (ivi, p. 4). Si afferma nettamente la coordinazione della libertà con la missione: « la Libertà è diritto che ogni uomo ha di esercitare senza ostacoli e restrizioni le proprie facoltà nello sviluppo della propria missione speciale e nella scelta dei mezzi che possono meglio agevolarne il compimento » (Statuto della *Giovine Europa*, IV, p. 10). V'è la missione dell'individuo, v'è la missione dell'umanità, e v'è, intermedia, quella dei singoli popoli: e il popolo, o la nazione, acquista a sua volta carattere trascendente, mitico o mistico, rispetto ai cittadini singoli: la missione speciale di ciascun popolo costituisce l'individualità di questo, e la nazione è definita come l'associazione di uomini affini non solo per il linguaggio e per certe condizioni geografiche, ma per la parte che è loro assegnata nella storia, per l'identità del principio che riconoscono e dello scopo verso il quale camminano, « sous l'empire d'un droit uniforme » (VI, p. 125). Ma non basta: « La nationalité c'est la parte que Dieu fait à un peuple dans le travail humanitaire. C'est sa mission, sa tâche à accomplir sur la terre, pour que la pensée de

Dieu puisse se réaliser dans le monde: l'œuvre qui lui donne droit de cité dans l'humanité » (VI, p. 127). Perciò il Mazzini si dichiara contro il cosmopolitismo: v'è una differenza radicale — egli dice — tra questa parola « aborrita » e la parola *Umanità* (*Epist.*, XII, p. 79). Una volta, finalmente, il Mazzini accenna a porsi il quesito, che cosa possono essere queste missioni particolari dei popoli, dicendo che la *Giovine Europa* richiederebbe studi sulle lingue, le razze e le origini storiche per determinare le missioni dei popoli (*Epist.*, II, p. 454); ma non ne accenna neppur lontanamente una soluzione concreta.

Checché si voglia scorgere in queste mistiche penombre mazziniane, una cosa è certa: ch'egli non intende punto abbandonare, nel nuovo periodo sociale, i valori conquistati nel precedente periodo individuale. Ogni periodo successivo [1] per il Mazzini deve mantenere i valori del periodo antecedente, aggiungendovi i nuovi. Questa congiunzione di valori vecchi e nuovi è rappresentata alquanto meccanicamente, come una addizione: affermando un'epoca nuova, si afferma l'esistenza di una nuova sintesi che abbraccia tutti i termini di quelle anteriori, piú uno (VI, p. 270 s.); e a questo proposito il Mazzini compie l'enumerazione delle singole libertà che occorre mantenere quali conquiste del precedente periodo individuale (ivi, p. 280; cfr. sopra, p. 256). E altrove ribadisce: « Nelle serie delle sintesi, l'ultima deve necessariamente comprendere tutti i termini delle anteriori piú il proprio: quindi la sintesi umanitaria non può rigettare i termini conquistati dalle sintesi anteriori, di libertà e d'eguaglianza » (*Epist.*, V, p. 109). Con questa concezione matematica fa contrasto la rappresentazione piú realistica che il Mazzini fa dell'accavallamento, diciamo cosí, delle varie epoche nella loro successione: non deve confondersi, egli dice, la scoperta di un termine di progresso con il suo

[1] Per la successione di questi periodi, politici e religiosi insieme, v. in particolare *Epist.*, VIII, p. 355 ss., e IX, p. 247.

trionfo nella realtà, l'evoluzione ideale con le applicazioni materiali; finito lo sviluppo ideale di un termine, ne comincia l'applicazione positiva, durante la quale l'intelletto lavora alla elaborazione di un termine novamente rivelato (VI, p. 251 s.).

V'è dunque sovrapposizione, interferenza di queste epoche, e perciò, sarebbe da concludere, anche dei loro rispettivi valori (o « termini », come si esprime il Mazzini). Si sarebbe posto qui piú che mai il problema della relazione fra i termini vecchi e i nuovi, dell'influenza reciproca, del reciproco adattamento e trasformazione; la libertà associata all'eguaglianza come poteva mantenere le sue esigenze e fino a che punto doveva abbandonarle, e l'eguaglianza come doveva realizzarsi per salvare la libertà? Problemi già vecchi allora, e tuttora nuovi adesso. Il Mazzini non li ha propriamente affrontati; ma non si può dire che non li abbia visti. La questione dell'equilibrio fra i vari elementi è ripetutamente posta da lui, e in termini validi anche oggi: il vero problema del secolo XX è l'armonizzazione dei due termini di umanità e patria nel sistema europeo, come di quelli di individualità e associazione in seno ad ogni stato (VII, p. 201 s.). Tutte le scuole esistenti « sacrificano la individualità al pensiero sociale, o viceversa, mentre s'hanno ad armonizzare » (*Epist.*, V, p. 108). E ancora: tutto il nostro avvenire sta nell'organizzare i due termini Patria e Umanità (*Epist.*, XII, p. 80). Meglio ancora che come equilibrio, seguita ad essere intesa come intimo rapporto (sopra, p. 256) la relazione fra libertà, missione, indipendenza nazionale: « Senza spontaneità non esiste missione, senza coscienza di libertà non esiste libertà, senza conquista d'emancipazione con forze proprie non esiste coscienza di libertà » (*Epist.*, III, p. 145). Egli tiene a che le libertà particolari trovino il loro fondamento nella libertà principio, e principio divino: che cosa ci importa, egli dice, il godimento materiale precario, di una o altra libertà singola, se non ci vediamo l'applicazione di un principio universale, il frammento della legge di Dio, ma un semplice fatto isolato? (XIII, p. 57). Con linguaggio ancor piú affine al nostro

egli dice altrove che la libertà vera non è un semplice fatto materiale, ma conquista morale, risultato della coscienza della propria dignità e dei proprî diritti (XXV, p. 24). Dopo il 1860 il Mazzini accentua, di fronte al nuovo stato italiano, il motivo liberale-democratico. Egli proclama la libertà sacra e inviolabile come l'unità, « modo d'ogni progresso, battesimo dell'individuo umano, e base del consenso, senza il quale l'Associazione è menzogna » (LXIX, p. 357). Reclama le varie libertà, di stampa, di associazione, tutte le libertà individuali (LXXXVI, p. 213), protesta contro gli atti governativi a danno dei diritti individuali (LXIX, p. 311), esalta l'Inghilterra per l'osservanza di queste medesime libertà. Dedica una dissertazione apposita a combattere *Il Cesarismo* (LXXXIII, p. 87 ss.) impersonato e teorizzato da Napoleone III. Reclama voto e armi per il popolo (LXIX, pp. 281, 311 s.). Soprattutto è costante in lui il reclamo per un'assemblea nazionale eletta a suffragio universale, che detti una nuova costituzione, il « Patto nazionale » (ivi, pp. 315, 345; LXXV, pp. 225, 274; LXXXIII, p. 31; LXXXVI, pp. 144, 151, 210; *Daelli*, XVI, p. 19. V. in particolare lo scritto *Costituente e Patto nazionale* [del 1871], ivi, XVI, p. 157 ss.).

In quanto al rapporto fra patria e umanità, anche qui (come in quello fra libertà e nazione) il Mazzini vede piú in là di un semplice equilibrio. Sappiamo già il suo concetto delle missioni particolari dei popoli concorrenti alla missione generale dell'umanità. Se questo concetto resta indeterminato, perché indeterminate rimangono le missioni nazionali, piú chiara — e molto interessante, mentre è scarsamente nota, — è l'idea della patria nazionale come stadio transitorio accettato realisticamente; idea enunciata a proposito del rimprovero fattogli di gettare le nazionalità come pomo di discordia in mezzo alla propaganda umanitaria. Noi siamo dei realizzatori, egli risponde, guardiamo al possibile; non crediamo all'eternità delle razze, delle lingue, ecc., e crediamo che si riuscirà ad un'unica organizzazione dell'umanità; ma ogni epoca ha il suo còmpito: l'epoca dell'umanità non è venuta

ancora; oggi si tratta di organizzare i popoli, realtà ineliminabile, con l'umanità come scopo (VII, pp. 207-218). Acquista allora un valore preciso l'affermazione che la patria è il punto di partenza, e che lo scopo è l'umanità (ivi, p. 201 ss.); e l'altra che un popolo, il quale si isola, muore (VI, p. 127). Questo concetto della patria come strumento dell'umanità è esposto con perfetta chiarezza nel c. V dei *Doveri dell'uomo* (LXIX), opera in cui ritornano tutti i motivi fondamentali della predicazione mazziniana.

Il Mazzini aveva avvertito (sopra, p. 270) che non si doveva confondere l'evoluzione del pensiero con quella dei fatti, la formulazione di un ideale con la sua applicazione nella realtà: ciò che mandava sufficientemente all'aria la sua divisione della storia dell'umanità in periodi e sintesi successive. In parole spicciole, ciò significava che, accanto alle nuove esigenze dell'uguaglianza e dell'associazione, occorreva realizzare tuttora quella vecchia della libertà. Si capisce, pertanto, che il disegno idealmente evoluzionistico si cambiasse nella pratica politica in rivoluzionario, in rottura con tutto un passato che era ancora presente e incombeva come ostacolo sull'avvenire. Questo radicalismo politico — che è per la sua struttura stessa del pensiero mazziniano, anche e soprattutto morale — è da lui formulato col dire che la sua repubblica è una cosa interamente diversa da quella passata (*Epist.*, XI, p. 303; XII, p. 57), e che tutte le istituzioni che oggi esistono sono menzogne, e se non si cangia di principio, non si fa nulla (ivi, XII, p. 63). Il Mazzini è disposto ad accettare dal pensiero del suo tempo la giustificazione del passato, ma come passato, non come argomento per la sua conservazione nel presente (XVII, p. 285 s.). Ciò è detto in quell'esame critico delle *Études sur les Constitutions des peuples libres* del Sismondi (1838), che è uno dei suoi scritti piú interessanti e piú vivi, piú — si potrebbe dire — moderni. Quivi egli combatte la politica storicistico-conservatrice, secondo la quale il legislatore deve rispettare la vita del corpo politico qual'è, tener conto di tutte le forze esistenti, monar-

cato, patriziato, democrazia, e limitarsi a questa parte di conservatore. Se, dice il Mazzini, qualunque forma d'interesse popolare è buona purché dotata di vita, e dev'essere mantenuta, ne seguirà che l'istituzione nazionale sarà un mosaico di frammenti eterogenei, una esposizione da museo, in cui si rispetteranno anche gli elementi invecchiati che inceppano il progresso e danneggiano il popolo. E il Mazzini, che, quando ci si metteva d'impegno e si moveva su una linea conforme alle proprie tendenze intime, osservava con acutezza e ragionava assai bene, séguita dicendo che, rispettando tutto, si avrà ad un certo punto la rivoluzione violenta, là dove un lavoro continuamente progressivo avrebbe potuto agire insensibilmente. Quel che egli ammette è che non sarà da distruggere violentemente un istituto in via di superamento, se i tempi non sono maturi; ma non si dovrà dargli nuova forza (ivi, pp. 276-281, 287). Concessione notevole, che ha un sapore cavouriano: e dimostra come il radicalismo del Mazzini non divenga mai estremismo fanatico. Si potrebbe precisare dicendo che il Mazzini è radicale nello scopo — in quanto mira ad una trasformazione totale, politica e spirituale, della società, — ma ammette un gradualismo nei mezzi. Egli dice una volta esplicitamente a proposito del cartismo inglese, che la rivoluzione è necessaria e giusta, ma i suoi dirigenti devono studiare il modo di farla trionfare con i minimi sconvolgimenti possibili (*Epist.*, VIII, p. 131). Bisogna tener nettamente distinte nel Mazzini la propaganda per l'azione insurrezionale — che deriva soprattutto dall'esigenza morale dell'unità tra il pensiero e azione, è rincalzata da considerazioni realistiche attinenti particolarmente all'Italia, e stimolata dalla insofferenza verso l'oppressione [1], — e il programma della rivoluzione, da attuarsi dopo la vittoria dell'insurrezione stessa.

Il punto fondamentale, di fronte ad autoritari e moderati, è per il Mazzini che il governo nuovo dev'essere non solo « pour le

[1] « La rassegnazione dello schiavo è un delitto davanti a Dio e agli uomini » (*Epist.*, X, p. 308). Mazzini è nato per la chiesa militante; gli bolle il sangue quando vede i popoli sottomettersi all'ingiusto, alla forza (ivi, XIV, p. 213).

peuple », ma anche « par le peuple ». Due sistemi, egli dice nello scritto ricordato sul Sismondi, sono di fronte: uno che vorrebbe tutto per il popolo, ma nulla per opera del popolo, e l'altro che vorrebbe tutto per il popolo e per opera del popolo. I sostenitori del giusto mezzo vorrebbero sostituire una terza formula: molto per il popolo e qualcosa per opera del popolo. Ma è un sistema arbitrario, senza principio. Ed egli rimprovera al Sismondi e alla sua scuola di voler trattare il popolo come un perenne fanciullo (XVII, p. 252 ss.). Egli afferma una capacità politica generale del popolo, quella di scegliere spontaneamente i piú capaci (ivi, p. 259). E circa il diritto al suffragio specifica: « Io sto pel voto universale, organizzato in certo modo... ogni estensione di suffragio ha da dipendere da un *principio,* intelligenza o altro, non da un semplice *fatto,* come quello d'esser guardia nazionale, o d'avere tanti scudi di rendita « (*Epist.*, VII, p. 261). Egli non ammette che la politica nazionale e popolare possa essere incarnata da individui dominatori: è un errore fatale concedere agli individui un'autorità che appartiene solo ai principî e affidare ciecamente a personalità politiche il còmpito di costruire il futuro (XVII, p. 221 s.). Non si tratta per una nazione di usare momentaneamente la libertà di scelta per abbandonarla di nuovo, ma di riorganizzare con le istituzioni l'esercizio continuato della sua libertà e sovranità assicurandola cosí saldamente da non poter essere perduta per sbagli di un individuo o di una dinastia (XVII, p. 335). Persiste piú che mai recisa l'avversione alla monarchia costituzionale, al *juste-milieu* (*Epist.*, II, p. 385; IX, p. 356): o il cielo o l'inferno, esclama una volta con immagine caratteristica (*Epist.*, II, p. 437). Poiché il cambiamento dev'essere totale, di sistema e non di particolari, il riformismo, e il parlamentarismo in cui questo si concreta, vanno respinti: è un errore dei repubblicani riformisti quello di creder di arrivare alla repubblica per vie parlamentari (*Epist.*, X, p. 285). Ed anzi il fallimento delle singole riforme è preferibile (*Epist.*, VII, p. 400). Siamo al « tanto peggio, tanto meglio » già abbozzato dall'Alfieri (sopra, p. 105). Ma non si tratta solo di radica-

lismo; si tratta del concetto di governo popolare. Egli osserva che alla vita del governo costituzionale il popolo è estraneo (ciò a proposito dei partiti inglesi, XVII, p. 193); la contrapposizione di partito governativo e partito d'opposizione, meccanismo essenziale del governo parlamentare, non rappresenta una distinzione di principî, ma semplicemente due classi d'uomini (VII, p. 247). Si tratta, cioè, di gruppi diversi nella casta dirigente, il cui completo distacco dal popolo è osservato dal Mazzini in Inghilterra (XVII, p. 200 ss.). I due unici veri partiti sono « il nostro, cioè quello della democrazia, e quello del privilegio, sia monarchico, sia aristocratico » (*Epist.*, IX, p. 221). Perciò egli desidera che l'Italia si divida in due grandi sezioni: la gente di azione intorno al suo movimento, e gli altri tutti condannantisi volontariamente alla inerzia (*Epist.*, IX, p. 117). Egli è dell'opinione dello Zar: o assolutismo o repubblica. Se non fosse repubblicano, in Francia sarebbe legittimista: « Dal momento che volete una sciocchezza come è quella d'un re, fondatela su qualche cosa, diritto divino o altro, che, accettato una volta, comandi il rispetto al vostro fantasma » (*Epist.*, XIII, p. 49).

Ma nell'avversione mazziniana alla monarchia costituzionale, al parlamentarismo ed al giuoco relativo dei partiti, non entra solo il criterio del radicalismo rivoluzionario. Vi ha la sua parte anche la mistica dell'unità. La nazione vagheggiata dal Mazzini non è una solo di territorio, di stato, d'istituzioni, ma di coscienza morale, di sentimenti e convinzioni abbraccianti tutta la vita, diciamo pure, di fede religiosa. La lotta politica, per il Mazzini, oggi c'è, ed è a fondo, per rovesciare il vecchio edificio; nel nuovo essa verrà ad essere naturalmente eliminata. Ora, monarchia costituzionale e parlamentarismo sono appunto basati sulla lotta politica e l'alternanza dei partiti al potere.

L'integrazione della libertà individuale nell'associazione ha per scopo ed effetto anche questa eliminazione della lotta. Occorre una direzione per l'attività dell'uomo libero, senza di che la libertà

dell'uno cozzerà inevitabilmente con quella dell'altro, e si avrà elisione di forze e spreco inutile delle facoltà umane, che sono sacre. La libertà di tutti senza legge comune conduce alla guerra di tutti. Il dovere, ammesso una volta, esclude la possibilità della lotta, e sottomettendo l'individuo al fine generale, tronca in radice il male contro di cui il diritto non ha che rimedi parziali (VI, pp. 252 s., 264). Per questa ragione il Mazzini non trova neppure esatto il termine « democrazia » per il suo governo ideale: la parola « democrazia », egli dice, risponde perfettamente alle creazioni politiche del mondo antico, ma rimane inferiore a « l'intelletto dell'epoca futura »: preferibile è l'espressione di « governo sociale », indicante l'associazione, vita della nuova epoca. La parola « democrazia » fu ispirata da un pensiero di ribellione, santa, ma imperfetta, e inferiore di fronte all'unità « che sarà dogma al futuro » (ivi, p. 265 s.). Questa unità morale esclude anche la rappresentanza particolare degli interessi, la quale, moltiplicando le Camere o sezioni di Camere, frantumerebbe la nazione che deve essere una (XVII, p. 264 s.).

Qui tocchiamo al vero radicalismo e totalitarismo mazziniano, che non è nella rivoluzione politica — in cui egli non esclude, come s'è visto, gradualità e temperamenti, — ancor meno nell'insurrezione, semplice strumento temporaneo; ma è in quest'intima trasformazione morale. Ogni rivoluzione, dice il Mazzini, che cerchi di realizzarsi senza apportare l'entusiasmo, la dedizione ai grandi principî e alla credenza comune, costruisce sulla sabbia: noi costruiamo sulla roccia, per sempre (XIII, p. 97). Egli parla esplicitamente di una nuova fede, che superi cosí le vecchie confessioni cristiane, ormai impotenti, come l'incredulità scettica e materialistica del bistrattato secolo XVIII. Cattolicesimo e protestantesimo se ne andranno: non possono dare piú che assolutismo o individualismo. Passato è anche il volterianesimo: si cammina verso la fede (*Epist.*, VIII, p. 314). Vani sono gli sforzi dei neocattolici, la cui scuola è dichiarata da lui non giovevole al progresso italiano, come quella che falsa la direzione agli intelletti, fraintende l'idea del

progresso e predica una fede non sentita veramente. « Tutti gli sforzi dei neocristiani dei nostri giorni non riesciranno a ravvivare un cadavere » (*Epist.*, VIII, p. 68). Il libro del Balbo, *Le speranze d'Italia*, gli dava la nausea (*Epist.*, XIII, p. 193) — sebbene riconoscesse l'onestà dell'uomo — certo anche per questo. Approvava l'articolo del Ferrari — v. cap. IX — contro i neoguelfi (ivi, p. 206); e pronunciava crudi giudizi sulla corruttela del clero italiano, sulla chiesa ridotta fra noi a bottega e su Gregorio XVI che si ubbriacava di Sciampagna (ivi, XI, p. 233 s.). Il cristianesimo è esaurito perché dualistico, mentre oggi domina un concetto d'unità: è esaurito non perché falso, ma perché il vero che c'era in esso ha già trionfato (*Epist.*, IX, p. 245 s.). Una fede ultraterrena è sempre necessaria, anzi costituisce la base della nuova politica terrena: « la morale non è che l'applicazione d'un certo dogma sulla terra; in altri termini, terra e cielo sono collegati in perpetua armonia: quando il concetto che noi ci formiamo del cielo è caduto, la morale rovina: però tutti coloro che oggi predicano il rinnovamento sociale in nome della morale cristiana non producono e non produrranno mai nulla » (ivi, p. 245). Con linguaggio ricordante certe predicazioni di profetismo medievale come quella di Gioacchino da Fiore, il Mazzini esclama: « La nostra è l'epoca del Paracleto: disceso allora sui pochi congregati ad apostolizzare, discenderà sulle moltitudini e nessun uomo sarà privo del dono della parola » (*Epist.*, IX, p. 211).

A questo punto si comprendono le idee del Mazzini sui rapporti fra stato e chiesa. Nelle condizioni presenti, finché il pensiero politico non si innalza all'altezza dell'idea religiosa, finché l'unità sociale non è fondata, autorità ecclesiastica e autorità politica devono rimanere indipendenti il piú possibile l'una dall'altra (VI, p. 170). Dunque: separatismo temporaneo, perché l'associazione dei vecchi stati con le vecchie chiese non potrebbe che ribadire la servitú odierna e aggravare i mali dei popoli, mentre le nuove società popolari-rivoluzionarie in formazione nulla possono aver a che fare con i vecchi istituti religiosi. Non li perseguiteranno, ma si

terranno ad essi completamente estranei. Una volta però costituita veramente la società nuova, questo separatismo fra Stato e Chiesa, fra istituti politici e principî religiosi non avrà piú ragion d'essere. La nuova società, lo sappiamo ormai, sarà politica e religiosa, sarà una corrispondenza fra cielo e terra, sarà ispirata da una fede totale e unitaria. Alla fede corrisponderà la morale, che essa medesima si attuerà nella politica. Lo Stato sarà la Chiesa e la Chiesa sarà lo Stato. Perciò il Mazzini piú tardi combatte la formula cavouriana « libera Chiesa in libero Stato », dicendo che coloro i quali riducono il problema delle relazioni fra società politica e religiosa al trionfo di questa formula « servono a una funesta, indegna viltà o non hanno scintilla di fede morale nell'anima » (LXXXIII, p. 205).

Teocrazia? Il termine è stato usato spesso per designare questa concezione mazziniana. Lo sentiamo dire, in uno dei suoi scritti piú importanti per questo argomento, *Sull'enciclica di Papa Pio IX* (1849), « che vera è la tesi di Gregorio VII, era falsa l'applicazione. Uno è il potere; la legge dello spirito, la religione, siede al governo; gli interpreti, le potestà temporali, la riducono in atto » (XXXIX, p. 357). Sembra qui che il termine di teocrazia faccia proprio al caso; ma si tratta di una teocrazia diversa e quasi opposta a quella cattolico-romana. Questa, infatti, non solo lascia sussistere la distinzione fra Chiesa e Stato, ma anzi la prende a base. Vi sono due spade, spirituale e temporale: il pontefice maneggia la prima ed impone al re di maneggiare la seconda, a norma dei suoi comandi, per una bisogna di carattere inferiore, nella quale egli non vuole né deve sporcarsi direttamente le mani. La spada temporale è un effetto del peccato; è lo strumento necessario, ma basso e servile, per rimediare i mali di questo nella misura che occorre ad assicurare la convivenza umana su questa terra. La teocrazia cattolico-romana è essenzialmente dualistica, mentre la società mazziniana — ce l'ha detto egli medesimo — è essenzialmente unitaria. Non v'è giustapposizione forzata di elementi di natura diversa fino ad essere opposta, ma armonizzazione

di fattori concordanti per l'opera comune. La politica non è inferiore né superiore alla religione, perché è religione essa medesima: lo Stato non è inferiore né superiore alla Chiesa, perché ambedue sono fusi nella perfetta associazione dell'umanità. Questa concezione è esposta in forma precisa e con un'eloquenza trascinante — essa trascina con sé versetti dei Vangeli e di san Paolo, portati a nuovo senso, a profezia della nuova società umana, — nello scritto citato *Sull'enciclica di Papa Pio IX*. Nessun divorzio fra la terra e il cielo: occorre agire su questa terra per un còmpito sacro, per la realizzazione del regno di Dio. Le voci dei popoli invocanti patria, libertà, nazione, eguaglianza, progresso, associazione sono « voci sante e profetiche di un ordine nuovo, traduzione intera del *Omnes unum sint* di Gesú » (ivi, p. 369). Non si tratta dunque di una Chiesa che si asservisce lo Stato, o si fa Stato essa medesima. Non la Chiesa si degrada o si irrigidisce nello Stato per il Mazzini; ma lo Stato deve spiritualizzarsi nella Chiesa: « Spenta nell'anima la fede nella sintesi passata, conquistata la fede nella nuova, lo Stato dovrà innalzarsi alla Chiesa, incarnare in sé un principio religioso, rappresentare nelle diverse manifestazioni della vita la legge morale » (LXXXIII, p. 206).

Utopie? Sia pure. Ma vi sono utopie puramente fantastiche, o ingenuamente reazionarie, di cui non val la pena di parlare; e vi sono utopie piene di significato, perché rappresentano un ideale al limite. Questo è il caso dell'utopia mazziniana; e perciò non solo val la pena di parlarne, ma occorre intenderla per il suo verso. Il punto capitale — il cui fraintendimento la ridurrebbe a una nuova edizione dello stato gesuitico del Paraguay, o peggio ancora a un dominio universale e totale di una nuova Inquisizione romana — è il modo con il quale il Mazzini crede di poter raggiungere la sognata unità morale, di poter far trionfare la nuova fede.

L'uomo, dice il Mazzini, non è necessariamente cattivo. « Un sol uomo virtuoso che abbia esistito proverebbe il contrario. Dio ha creato l'Umanità a immagine sua, e i germi del bene sono in fondo del nostro cuore. Bisogna educarli. L'educazione sociale è

stata finora mal diretta: bisogna cangiarla. Gli uomini attuali sono precisamente il prodotto di secoli di monarchia assoluta, d'ineguaglianza, di privilegio. Secoli d'istituzioni fondate su principî contrari darebbero prodotti contrari » (*Epist.,* VI, p. 397. In *Epist.*, VIII, p. 197, viene accettato addirittura, dal Rousseau, che l'uomo è buono e la società lo rende malvagio, ma con la riserva che ciò deve intendersi della società come è stata finora). Non si tratta soltanto delle istituzioni politiche (repubblica, assemblea nazionale); si tratta dell'insieme delle istituzioni sociali, che occorre faccia sentire fratelli tutti gli uomini di una nazione, li tolga dall'isolamento in cui si trovano, li imbeva delle stesse credenze e dello stesso spirito, renda loro possibile un pieno sviluppo delle facoltà superando le condizioni d'inferiorità sociale in cui tanti di essi si trovano (*Epist.,* X, p. 51). Il Mazzini distingue benissimo la fondazione della repubblica e dell'unità nazionale come realizzazione esteriore e puramente politica, — processo breve e violento in cui entusiasmo e forza si associeranno (*Epist.,* XI, p. 324) — e l'educazione successiva. Se il Mazzini dice che, una volta fondata la repubblica, bisognerà educare il piú rapidamente possibile gli uomini a mantenerla con la virtú (ivi), quel « rapidamente » va inteso con grandissima discrezione: egli stesso ci ha parlato testé di secoli.

L'educazione nazionale è — come dice il termine stesso — còmpito dell'autorità sociale (il termine « Stato » è rarissimamente usato dal Mazzini prima degli ultimi anni: esso era troppo esclusivamente politico troppo tradizionalmente basato sulla forza, per riuscirgli gradito e familiare): concezione grave di conseguenze, poiché conduce a un insegnamento ufficiale (obbligatorio) politico-morale. Essa però è sostanzialmente corretta (o integrata) da quel che il Mazzini dice circa l'insegnamento statale e il libero. Il suo pensiero in proposito fu sempre quello che, già prossimo al termine della sua carriera politica, egli formulava nella seconda parte dello scritto *Dell'unità italiana* (1861): una educazione nazionale, senza l'unità della quale non esiste nazione, universale e obbliga-

toria, diretta dallo stato, e accanto ad essa il diritto per ogni individuo di libero insegnamento (III, p. 327 ss.; cfr. *Foi et Avenir* del 1835, VI, p. 280, nota). A questa libertà di insegnamento privato si aggiungono, come sappiamo (sopra, p. 207), la libertà illimitata di associazione e di stampa. Nel citato scritto del 1861 egli pone (addirittura) l'uno accanto all'altro « il dovere sociale », tutelato « dalla trasmissione del programma nazionale », e « la libertà di progresso », assicurata dalla libera diffusione, « protetta e confortata dallo stato », di tutti gli altri programmi, concludendo: « all'individuo appartiene la scelta » (III, p. 328, n. 1).

La formazione dell'unità morale è dunque per il Mazzini graduale e non subitanea, libera e non imposta, e, — dato il progresso continuo, — non mai definitiva. Certo l'idealismo del Mazzini non è radicalmente monistico. Egli afferma esplicitamente: Dio e Umanità; Dio è Dio, e l'Umanità è il suo profeta (*Epist.*, IX, p. 358). E con immagine caratteristica ci parla dei tre punti del triangolo, Dio, l'uomo, e l'umanità intermedia (XVI, p. 73). Egli non conosce l'« autoctisi » del pensiero: l'umanità per lui non crea, ma scopre, inoltra sulla via assegnatale da Dio (*Epist.*, VIII, p. 356). E così la verità è per lui assoluta, immobile. Aveva ragione filosoficamente, aveva torto? Non importa ora accertarlo. Importa stabilire com'egli intendesse questa assolutezza riguardo alla condotta pratica dell'uomo. Il vero è assoluto, ma non è assoluta la nostra scoperta. Ci avviciniamo all'ideale immobile, assoluto: « scopriamo a gradi, riavvicinandoci più sempre all'Ideale che immobile, assoluto,.... nel suo cielo, si trasmuta non di meno, s'ingrandisce agli occhi nostri, quanto più c'accostiamo » (*Epist.*, IX, p. 247).

Sia pure immobile la verità, ma in moto è l'uomo per raggiungerla, ed in moto incessante. Le stesse tesi dei periodi e delle sintesi successive, del progresso continuo, lo esigono. Il Mazzini stesso dice esplicitamente che il moto è eterno, il presente deve raccogliere l'eredità del passato e trasmetterla migliorata ai secoli futuri, che dovranno fare altrettanto (XVII, p. 222 s.). E non si

deve dimenticare che non si tratta di semplice progresso dell'umanità associata, ma dell'uomo singolo, che non scompare misticamente mai per il Mazzini entro l'umanità medesima. Il singolo uomo deve agire e perfezionarsi non solo per la comunità, ma per se stesso. Il suo destino finale non si confonde con quello dell'umanità presente, terrena. La terra, dice il Mazzini, è un'officina di lavoro; attraverso la nostra opera terrestre possiamo salire al cielo (VI, p. 177). Se l'uomo dev'essere sempre pronto a sacrificarsi su questa terra perché la felicità, — idea mazziniana tenacissima, — non è suo retaggio quaggiú, rimane il fatto che questo sacrificio deve essere dettato da una legge morale, intima alla sua coscienza e per fini conformi a questo suo sviluppo individuale. L'uomo serve all'umanità, ma « l'umanità non è che la scala per la quale l'uomo s'accosta a Dio » (*Epist.*, IX, p. 249). Al limite, i due termini si confondono: l'avvenire ultimo dell'individuo è identico a quello dell'umanità (ivi). E il Mazzini assurge a una visione finale grandiosa, impregnata degli spiriti etico-religiosi dell'escatologia biblica e cristiana. « Verrà l'epoca *sociale* — quella che avrà per carattere l'associazione di tutti in una sola credenza, e nella coscienza d'una sola legge, e d'un solo scopo » (*Epist.*, III, p. 328). Certo e continuo è il progresso dell'umanità, la quale deve convenire tutta in un'idea, in una fede, « finché al disegno di Dio non piaccia chiamare a sé l'Umanità tutta intera, com'Ei vi chiama gl'individui » (*Epist.*, IV, p. 435). Cosí quella religione dell'umanità, di cui il Leopardi aveva indicato le basi terrestri, trova il coronamento spirituale, trascendente, nella fede mazziniana.

CAPITOLO OTTAVO — I MODERATI

La scuola politica di cui fanno parte Balbo, Durando, d'Azeglio, Gioberti (almeno quello anteriore al *Rinnovamento*), a cui si possono aggiungere il Lambruschini e il Mamiani, va detta dei moderati, piuttosto che, — come talora si usa, — dei neoguelfi. Il legame fra le due denominazioni è dato dal fatto che uno degli elementi principali del loro moderatismo consiste nel mantenimento del potere temporale. Ma altro è riconoscere la necessità di questo, altro il voler fare del pontefice-re il centro di un nuovo edificio politico italiano, o addirittura europeo. Questo — che veramente era neoguelfismo — non fu se non una tesi del primo Gioberti; ed egli stesso poi spiegò — a dirla in parole povere — che non l'aveva sostenuta sul serio.

Moderati questi scrittori si dissero e furono [1], e della moderazione politica fecero l'apologia, l'esaltazione e la teoria. Il Balbo nella « Dedica seconda » — cioè della seconda edizione — delle *Speranze d'Italia* al Gioberti (1844) vanta la bellezza del proporsi due avversari ad un tempo (reazionari da una parte, rivoluzionari dall'altra), e svolge diffusamente questo motivo, ma facendo piuttosto dello psicologismo che della politica. In una delle *Lettere di politica* (p. 452 ss.) egli dice che, data la necessità dei partiti nella vita politica, occorre tuttavia moderarli, e per questo ci vuole

[1] Silvio Spaventa preferiva parlare di « temperanza »: « Non vogliam dire moderazione, sendone già troppo abusato e svilito il vocabolo » (p. 20).

una parte che moderi le altre. Egli non si pone per ora (giugno '47) la questione se una simile moderazione non debba essere piuttosto la risultanza dell'incontro fra le parti, anziché un piano predisposto di una parte speciale. Alla fine della sua carriera, nell'opera rimasta incompiuta *Della monarchia rappresentativa*, si convertí al sistema dei due partiti, conservatore e progressista, e negò la ragion d'essere dei partiti intermedi; ma perché nel nuovo mondo parlamentare egli credeva non ci fosse piú posto per assolutisti, né per « sovvertitori », cioè, perché tutti erano, o dovevano essere moderati, che è quanto dire legalitari, piú precisamente monarchico-costituzionali (p. 300 s.).

Meno elevato, piú vago ed empirico rimane l'Azeglio nel sostenere la moderazione. Nella *Proposta di un programma per l'opinione nazionale italiana* egli dice che per avere il maggiore appoggio possibile dall'opinione pubblica « era necessario adottare massime che urtassero il minor numero possibile di interessi, vale a dire massime moderate » (p. 217); specificando poi piú avanti che tra questi interessi da non offendere c'erano quelli dei principi, della cui potestà anzi si trattava di favorire il pieno e libero esercizio (p. 225). Sembrerebbe trattarsi qui di un puro criterio pratico: la via che l'Azeglio chiama « buona » (p. 217), o anche « sola utile » (p. 225), si presenta come quella *minoris resistentiae*. Pure, l'Azeglio ha tentato di dare alla sua predicazione moderata una base di teoria morale. Secondo lui (p. 216) i moti violenti e le cospirazioni segrete, cui si trattava di rinunziare, si ispiravano « alla fede nella forza materiale », conseguenza dell'influsso della rivoluzione francese e di Napoleone; man mano questa fede aveva ceduto il posto a quella nella forza morale, e la conseguenza del cambiamento era che si doveva rinunziare ai mezzi di forza e cercare invece di formar l'opinione pubblica, nonché di convincere il sovrano. Il Mazzini era pronto a rispondere — secondo la sua idea fondamentale della connessione fra pensiero e azione — che l'azione rivoluzionaria, proprio essa, era l'effetto di una forza

morale, della fede nelle proprie idee [1]. Tuttavia, attraverso alla irrimediabile superficialità dei ragionamenti dell'Azeglio, un nucleo ideale apprezzabile c'era: era l'idea di un progresso razionale (« miglioramento ordinato e ragionevole », p. 225), ottenuto gradatamente con una vasta opera di persuasione, di trasformazione d'idee, in luogo di un sovvertimento violento imposto con la forza.

Il nucleo ideale del moderatismo è precisamente razionalistico, e deriva in gran parte dal filosofismo riformistico del secolo XVIII, anche se i moderati maledicevano volentieri. — un po' per sincera persuasione, un po' per tattica — quel filosofismo. Vi si associa tuttavia l'influenza del liberalismo dottrinario francese — che per altro anch'esso si rannoda al secolo XVIII — e del relativismo storico [1]; di questo secondo, però, assai meno di quanto si sarebbe inclinati a supporre. Di tutt'altro indirizzo mentale è il filosofo del gruppo, il Gioberti; ma in realtà egli rimane in disparte specialmente per la sua impronta di razionalismo idealistico, metafisico. Lo stesso si può dire del giovane Silvio Spaventa (si vedano gli articoli del « Nazionale » di Napoli del 1848, nella scelta del Croce), che si dichiara contro gli « empirici » della scienza politica (p. 36), e svolge i concetti idealistici dello Stato come « infinito della Società » (p. 26 s.), e della rivoluzione, idea che si attua attraverso gli uomini nella « forma », cioè nei suoi concreti accadimenti (p. 36). Il razionalismo dei moderati piemontesi è di tutt'altra natura, empirico e ispirato al buon senso.

Chi ha avuto più chiara coscienza di questo carattere razionalistico-empirico del moderatismo, è stato Giacomo Durando nel suo

[1] Lo stesso d'Azeglio fu costretto a porre una nota al suo scritto *Proposta d'un programma* ecc., per dire che, esprimendosi contro le società segrete, non voleva pregiudicare la questione se esse fossero state utili in passato alla causa italiana, e tanto meno censurare le intenzioni degli uomini che le avevano promosse (p. 227, n. 1).

[1] A parte l'intonazione ostile e l'accentuazione tendenziosa, il giudizio del Mazzini sui moderati come « una gente educata, comunque c'arlasse di cristianesimo e di religione, metà del materialismo scettico del secolo XVIII e metà dall'eclettismo francese » (XXXIX, p. 263), era penetrante e giusto.

libro *Della nazionalità Italiana* (Losanna, 1846), ove, facendo la rassegna dei partiti politici piemontesi (p. 385 ss.), ha precisamente chiamato i moderati « razionalisti », ed ha sviluppato assai bene la definizione, indicando i criteri di opportunismo, di conciliazione, di riformismo illuminato e conservatore che ispiravano la scuola. « Per essi il progresso e le innovazioni sono una condizione *sine qua non* delle società moderne; il monarcato isolato e lontano da ogni attrito colla nazione, l'esercizio della sovranità senza il carico di un resoconto, l'amministrazione fatta un *arcanum imperii*, sono veri nonsensi, pericolosi piú al principato che ai sudditi stessi ». Occorre secondo essi togliere la responsabilità al sovrano e lasciare uno sfogo alle « opinioni emancipate » in modo da lasciare illeso « il principio conservatore dei nostri presenti ordini sociali ». La rivoluzione politica deve attuarsi nella legge e per la legge, a fine di non averla a subire in piazza. Essi vogliono la continuità fra passato e presente, eliminando ciò che è irremissibilmente condannato dallo sviluppo della civiltà, ma cercando tuttavia nelle tradizioni il principio delle riforme. « Il trono, la chiesa, il patriziato medesimo, sono forze che conferiscono all'armonia sociale, bilanciate dal principio elettivo de' rappresentanti della nazione, dalla emancipazione della stampa, dall'uguaglianza politica e civile » (p. 390 s.). Si ricordino l'equilibrio e il bilanciamento di cui parlava il Romagnosi.

La connessione inscindibile tra moderatismo e riformismo è stata rilevata dal Balbo in una delle *Lettere politiche,* quella al Signor *** del giugno '47 (p. 455 ss.). L'evoluzione riformistica del posto dello scoppio rivoluzionario è precisamente caratteristica del moderatismo. Questo riformismo è anche identificato altrove da lui (« Della politica », I, c. 9 e 10; in *Monarchia rappresentativa*) con la scuola « sperimentale », che egli oppone alla scuola « razionale ». Di quest'ultima sarebbero rappresentanti gli scrittori francesi della seconda metà del Settecento, i quali « invece di rimediare, presero a distruggere, e non pensarono quasi al riedificare, e quando vi pensarono vollero fondamenta nuove del tutto »

(p. 447). Qui, dunque, i « razionalisti » del Durando sono chiamati « sperimentalisti », ma la sostanza è la stessa, poiché quelli che il Balbo chiama razionalisti, sono i rivoluzionari radicali, i quali si suppone che muovano da un'idea astratta, e intendano applicarla senza tener conto della realtà. Si tratta di idee che abbiamo già incontrato, ma dall'altra parte, parlando del Mazzini. La polemica di questo contro il Sismondi (sopra, p. 272 ss.) si dirige in anticipo contro il Balbo e in genere contro i moderati. Ed è di interesse piccante la constatazione che tanto il Mazzini ostile al moderatismo « storicistico », quanto il Balbo suo campione, credono di trovare l'avversario da superare nella politica del Settecento. In realtà questa era stata cosí ricca di motivi e di possibilità che essi ne derivavano tutti e due.

Lo sperimentalismo del Balbo, l'« utile e ragionevole » dell'Azeglio, il « razionale » del Durando confluivano nel motivo del realismo politico. Elemento fondamentale dell'uomo politico, dice il Balbo, è sacrificare i desiderî, i sogni, alle esigenze dei fatti, la teoria alla pratica (*Monarchia rappresentativa,* I, c. 6, p. 140 s.). L'Azeglio a sua volta afferma che il senso pratico della realtà è la cosa piú necessaria per l'uomo politico (p. 15), che l'opportunità nelle cose di Stato è tutto (p. 11); e si dichiara contro la lotta senza probabilità di successo (p. 16 ss.). Anche Silvio Spaventa scriveva che « legge divina è il progresso, umana legge l'opportunità » (p. 20). Questi motivi del riformismo e del realismo sono particolarmente accentuati nel *Primato* del Gioberti, cosí poco realistico a prendere alla lettera le sue tesi fondamentali. Quel che il Balbo, e ancor piú l'Azeglio, dicono piuttosto bonariamente — quasi facendo appello al semplice buon senso, — è dal Gioberti proclamato con una certa enfasi dogmatica: « In politica il bene opportuno e applicabile si deve tener per il meglio; e il meglio ineffettuabile e intempestivo si vuol aver per il peggio, e posporre anco al semplice bene » (I, p. 103). E nei *Prolegomeni* si ribadisce che « le sole rivoluzioni possibili in ogni tempo e opportune ai dí nostri sono quelle, che versano nelle idee e nelle dottrine »

(I, p. 53), cioè si esclude ogni rivoluzione politica nel vero senso della parola. Nel Gioberti quel che il Balbo presentava come sperimentalismo ridiventa razionalismo, non nel senso empirico, bonario del Durando, ma nel senso trascendentale. La perfezione della scienza civile, dice il *Primato*, consiste nell'accoppiamento della speculazione con la pratica. « L'archetipo divino dell'armonia creata, applicabile a ogni specie di esistenza, consiste nella riduzione della varietà piú grande alla maggiore unità possibile » (II, p. 200). L'applicazione di questo concetto alquanto nuvoloso, e il suo sviluppo in una conseguente dialettica del moderatismo, ce li dà il *Gesuita moderno*: « cima della civiltà provetta » è « quella moderazione vigorosa e sapiente, che conciliando gli oppositi sociali col magistero del mezzo, si può chiamare dialettica politica e civile » (III, p. 195).

Il Balbo, alieno da speculazioni trascendentali, accentua il senso pratico e umano del moderatismo riformistico. È per lui una constatazione di buon senso che « sia bene o male, il fatto onde è forza partire, il fatto presente è, che i principi hanno tutta la potenza » (*Speranze d'Italia*, p. 159). E perciò egli si prende un po' giuoco di coloro che oggi pretendono scrivere le storie dei popoli soli senza curarsi dei principi, come se cosí facendo questi si togliessero veramente di mezzo (ivi, p. 158). Riecheggia in lui il motivo della sapienza antica del « Ne quid nimis »: egli parla nel *Sommario* del vizio dei partiti presenti, che è « d'oltrepassare gli scopi primieri e buoni, di pigliarne altri via via ulteriori e cattivi: dopo la libertà, l'uguaglianza, que' socialismi e comunismi, che sono barbare idee in barbare parole; dopo il principato costituzionale rappresentativo, la repubblica, e non già niuna sapientemente equilibrata, ma la democratica e sociale; dopo, ed anzi prima dell'indipendenza, l'unità. Quando sapranno le parti italiane prefiggersi scopi buoni e non oltrepassarli; quando non peccare né per difetto, né per eccesso, non essere né tutto stolte né tutto matte? » (c. VI, § 16; I, p. 220). Egli non si domandava se questo allargarsi e incalzare di programmi non fosse il risultato naturale di

uno sviluppo d'idee, di bisogni, di situazioni, dell'affluire di nuovi strati sociali alla vita pubblica. Nel *Discorso sulle rivoluzioni* (in appendice alle *Lettere di politica*) egli non respinge il concetto di rivoluzione, ma distingue le rivoluzioni per tumulti, quelle per congiure e quelle per via di riforme: le due prime contrarie alla civiltà, le ultime soltanto civili, anche se non si arriverà mai ad eliminarne la mescolanza con le altre. L'arte del governare consisterà sempre, egli dice altrove, di due parti: conservare e progredire. Superiore è il popolo, in cui ambedue le forze funzionano bene (*Speranze d'Italia*, p. 136). Assai diversamente, invece, teorizzava sulle rivoluzioni lo Spaventa. Rivoluzione per lui era la esplicazione di una vita, che si afferma distruggendo ostacoli ed impedimenti, e diviene coscienza universale della società. Cosí la rivoluzione napoletana era stata violenta nel suo principio per distruggere la violenza del dispotismo. E anche quando le fu offerta, ed essa accettò, una composizione amichevole, questa non poté essere se non nella forma, poiché nella sostanza l'idea rivoluzionaria doveva e deve pienamente trionfare. Non per questo spiacerebbe allo Spaventa che questo trionfo fosse pacifico; ma d'altra parte il male che le rivoluzioni producono con la violenza dei loro mezzi « è una accompagnatura di grandi beni; all'opposto del dispotismo, che fa il male pel male senza alcuna arrota di bene » (pp. 25 s., 28).

Il Balbo considera il fuggire le rivoluzioni come la cosa piú importante (*Speranze*, p. 152), prendendo qui il termine rivoluzione nell'accezione comune. Egli è anche contro le discussioni di piazza, le quali compiono l'ingiuria grande di usurpare gli affari del principato; tanto piú quando queste adunate di piazza sono prive della legalità che si ritrova in certe dimostrazioni irlandesi e inglesi (*Lettere di politica*, p. 321 ss.). La legalità è appunto per lui un criterio fondamentale. Lo stesso per l'Azeglio: senso morale e legalità. egli dice, sono pregiudiziali alla libertà, all'indipendenza, alle riforme (p. 147). E anche lo Spaventa, teorizzatore della rivoluzione in grande, è contro i moti di piazza e le illega-

lità, quando però ci sia un governo nazionale con le sue legittime rappresentanze (p. 22). Per il Lambruschini i cambiamenti veramente necessari nelle forme di governo si operano immancabilmente da sé; perciò niente rivoluzioni politiche (*Autorità*, p. 257 s.). Contro la rivoluzione francese è particolarmente risoluto il Balbo nelle *Speranze*: egli la considera nel *Sommario* (l. VII, § 31) come sovvertitrice, censura e abbomina tutto il suo svolgimento, incominciando la critica dall'assemblea costituente che Luigi XVI ebbe il torto di lasciar fare. Gli fanno eco il Durando, che ha una tirata contro la medesima rivoluzione (p. 163), e l'Azeglio, il quale crede di poter constatare (p. 155) che il « travaglio morale, intimo e profondo », in cui si trovano tutte le nazioni europee per ragioni politiche, non esprime affatto « le teorie della rivoluzione francese, delle quali, salvo alcuni principî, tutto il resto è posto in oblío ». (Doveva piú tardi riprendere questi motivi il Manzoni nel suo studio sulla rivoluzione francese; sopra, p. 176, n. 1). In quanto al Gioberti del *Primato*, egli accusa la rivoluzione francese di aver rovinato il progresso dell'Italia riformistica settecentesca (I, p. 151). Ma poi, facendo la critica dell'assolutismo di Luigi XIV, in cui trova un ritorno al paganesimo, un « panteistico egoismo », scopre la provvidenzialità della rivoluzione medesima (II, p. 230 s.).

Questa condanna recisa fatta dal Balbo della rivoluzione francese, e piú ancora quel ch'egli ci ha detto dei partiti che non si fermano al punto giusto, ci fa vedere che la sua distinzione fra rivoluzioni pacifiche e violente non significa che tutto si riduca per lui a una questione di modi, di mezzi. V'è anche una differenza di obbiettivi. Ci sono per lui obbiettivi irraggiungibili, e a cui è dannoso tendere. Impossibili sono l'eguaglianza e la democrazia perfette; la repubblica nell'Europa d'oggi porterebbe a tentativi socialistici, a reazioni di vario genere, e all'indebolimento esterno dello stato (*Monarchia rappresentativa*, I, c. 6). A un pericolo vero di sovvertimento democratico (o piuttosto socialistico:

allora i due termini si confondevano facilmente) egli non crede neppure: crede che sia passato il tempo delle contrapposizioni di classe; quel che conta è il ceto delle persone educate (*Speranze*, p. 86). Del suo stesso parere è il Gioberti, ancora nel *Gesuita moderno*: i sogni di libertà repubblicana e di eguaglianza democratica « divengono di giorno in giorno meno pericolosi di tutti, perché hanno contro di loro non solo gli interessi dei principi, ma il corso naturale dell'incivilimento e il retto senso delle nazioni » (III, p. 192). Costoro ignorano un problema sociale; l'Azeglio, invece, osserva la disuguaglianza fra le classi e le condizioni, e dice che è un male; ma conclude che si tratta di male universale e perpetuo (p. 195). Uno scrittore di scarso valore politico — perché si abbandonava alle effusioni moralistiche e religiose, anziché esaminare i problemi politici con mentalità adeguata, — il Tommaseo, su questo punto è superiore agli scrittori moderati e si accosta al Mazzini: « Ad ogni miglioramento delle cose politiche sempre dovette precorrere or piú or meno evidente il miglioramento delle cose sociali; senza il quale ogni rivoluzione è piú acuto dolore e piú romorosa ruina » (*Dell'Italia*, I, p. 64). « Le vicende economiche sono, quale effetto, e qual causa delle vicende morali, delle politiche occasioni assai volte ed impulso » (ivi, p. 67). E parla anche, svolgendo il suo programma di riforme, di vari provvedimenti sulle proprietà in modo che tutti abbiano facili i mezzi esterni di perfezionamento (p. 235). Pure negli ultimi anni anche il Balbo previde la vittoria della parte democratica, a svolgimento indefinito, ma sempre senza un arrivo, almeno stabile, al socialismo (*Monarchia*, p. 294 ss.).

Per il Balbo il problema politico fondamentale, nei riguardi dell'organizzazione dello stato moderno, era quello del contemperamento fra il principato tradizionale e la partecipazione del popolo al governo. Nell'esigenza, per lui primaria, di questo contemperamento sta una delle caratteristiche principali del moderatismo suo e dei suoi affini. Al quesito fondamentale sull'origine del potere politico — diritto divino o sovranità popolare — egli si

accosta mal volentieri, e insomma evita di risolverlo nettamente. Diritto divino dei principi e diritto naturale dei popoli sono veri entrambi, il primo riguardo all'origine, il secondo riguardo al fine. Contro il contratto sociale egli si dichiara apertamente, e imputa al concetto della sovranità nazionale di condurre come « causa causante » alla rivoluzione (*Monarchia,* pp. 177, 183 s.). Insomma, egli finisce per pencolare verso il diritto divino; ma sembra evidente che per lui il diritto divino dei principi si risolva in uno stato di fatto, che bisogna rispettare per la necessità dell'ordine: ciò che il Mazzini rimproverava appunto ai moderati come ateismo politico. Anche la recisa avversione del Balbo verso le assemblee costituenti (si veda il *Sommario,* libro VII, § 31, già citato sopra) è motivata col fatto che le mutazioni di costituzione si fanno meglio da pochi, cioè con un motivo pratico piuttosto che teorico. Pende di piú verso la sovranità popolare l'Azeglio, ma anch'egli cercando di evitare una soluzione veramente di principio: base del diritto, almeno pratico, è il consenso universale, espressione che egli dice di usare a preferenza di quella di sovranità del popolo, che suscita discordia (p. 79).

Il Lambruschini è apertamente eclettico rispetto all'origine del potere, come il Rosmini o il Taparelli. Secondo lui la sovranità è un ufficio « commesso o dal consenso de' popoli o da antiche istituzioni, o da ragioni di pubblica utilità che ora è inutile ricercare » (*Scritti*, p. 47). La sovranità del popolo è una « finzione legale » di cui egli fa censura (ivi, p. 215). Analogamente al Balbo egli ci parla di « quel temperamento, quella comunicazione, quel regolato e fermamente stabilito esercizio della sovranità, il quale assicura ai cittadini il tranquillo e franco uso di tutte le loro potenze » (ivi, p. 49). La partecipazione maggiore o minore al governo è secondo lui mezzo e non fine (*Autorità,* p. 84). A questi concetti egli riduce la sovranità del popolo da lui accettata: essa significa negativamente, che il popolo non è proprietà di nessuno, positivamente, che la forma di governo deve riuscire al maggior beneficio dell'universale (ivi, p. 83). Anche la libertà non dev'es-

sere adorata per sé, ma « come dispensatrice di reale utilità » (*Scritti*, p. 296). Questa utilità per altro è intesa da lui nel senso di quel pieno sviluppo della personalità umana che abbiamo visto sopra.

Il Mamiani risolve la questione della sovranità negandola. « Le storie non provano né la sovranità del popolo né la trasmissione assoluta e perpetua di essa nei principi » (*Diritto*, p. 66); nessun uomo possiede la sovranità una, assoluta, indefettibile, ma solo può possedere il debito di esercitarne alcuni uffici a compimento dei fini sociali, secondo le leggi (ivi, p. 70). « L'assoluta sovranità è della ragione e della giustizia. Né i principi né il popolo non la possiedono. Solo i migliori in scienza e virtú hanno il diritto di esercitarla entro a certi confini ». « Lo Stato non s'identifica col monarca o altro capo » (ivi, p. 344 s.). Il Mamiani afferma cosí la concezione impersonale della sovranità, ciò che per altro non risolve la questione della derivazione del potere, parziale o totale, in coloro che lo esercitano. Piú preciso egli è quando afferma come criterio di legittimità per un governo il consenso dei governati e l'adempimento da parte di esso del « fine progressivo sociale ». Un suo tratto originale è di combattere la teoria tedesca del diritto storico (scuola del Savigny): qual dose di antichità, egli domanda, occorre per stabilire una sovranità legittima e intangibile, anche se assoluta? E là dove furono variazioni di ordinamenti governativi, qual è la fase che conta? « Durano le cose giuste e le ingiuste; ma sono legittime ed accettabili soltanto quelle che hanno ragione di durare » (ivi, p. 70 ss.). Ciò si rivolge contro la teoria del fatto compiuto che abbiamo visto ripetutamente spuntare nel campo antiliberale.

Il Gioberti del *Primato*, al solito, sale nelle sfere della dialettica, e concepisce una sorta di circolo fra principe e popolo, ma in conclusione l'origine della sovranità per lui è nel principato. La sovranità, egli dice, passa dal principe al popolo prima che viceversa; e il diritto politico comunicato al popolo, — il quale diviene cosí aristocrazia, — emana sempre dal principe (II, p. 203 s.).

Anzi egli arriva a dire che il principato crea il corpo della nazione, forma il popolo (ivi): ciò che il Balbo e gli altri moderati non avrebbero pensato ad affermare. Piú volentieri essi avrebbero aderito alla recisa condanna giobertiana del governo democratico: esso non è rimedio adatto ai mali del popolo, perché mette in pericolo lo Stato, condizione della felicità comune. Gl'interessi del popolo devono rimanere affidati a chi gli sovrasta. « Io credo adunque savissimo quell'apotegma che dice: tutto doversi fare in pro della plebe, ma nulla o ben poco per mezzo di essa; giacché il pessimo dei governi e il piú contrario al bene di tutti, è appunto il plebeo » (II, p. 215 s.). Ma anche su questo terreno classico della politica teorica — si ricordi la brillante discussione del Mazzini in proposito (c. VI, p. 273 s.) — i moderati che chiameremo empirici (per distinguerli dal dialettico Gioberti) preferiscono non impegnarsi a fondo. Il Gioberti dei *Prolegomeni,* del resto, già accenna a un cambiamento in senso popolare: egli discorre senza concludere sull'origine della sovranità, ma ammettendo che in certo senso risieda nella nazione (I, p. 53 s.). Il Balbo tocca la vecchia questione di teologia morale — cosí egli la chiama — dell'opposizione contro le condizioni veramente inique dello Stato, e tende a ridurre al minimo il diritto di rivolta, anzi non ne parla esplicitamente neppure (*Meditazioni storiche,* p. 521). Molto piú ardito, almeno nella mossa iniziale, è il Tommaseo, che ritiene dovere di principi lasciar libero l'adito all'utile verità, de' cittadini diffonderla, anche con mezzi vietati, purché non illeciti in sé (I, p. 222); e anzi afferma che se i governanti non adempiono al loro dovere di operare la pubblica utilità, si ha il diritto di toglier loro il potere, e anche il trono al principe (ivi, p. 223). Senonché poi si affretta a soggiungere che bisogna guardare se il male probabile della mutazione non sia maggiore del vantaggio (ivi); restrizione che è un motivo ereditato dalla pubblicistica politico-teologica. Per il Mamiani è debito di cittadini mutare il governo illegittimo (*Diritto,* p. 334 s.; e cfr. sopra). Per il Gioberti v'è pure un cambiamento legittimo di sovranità per detronizzazione, ma solo quando

il potere è diviso per costituzione e uno dei poteri sovrani tenta usurpare la parte degli altri. Tuttavia anche in caso di cambiamento illegittimo, questo diviene legittimo col riconoscimento della nazione e degli altri stati (*Primato,* II, p. 219). Chi invece enuncia nettamente il concetto della sovranità del popolo, è Silvio Spaventa. Per lui lo Stato non è un'istituzione dipendente dalla volontà di nessun individuo, sia pure il Principe: ma è qualche cosa di piú alto, risiedente nella volontà generale dei cittadini. Quindi, se entra in opposizione colla società, non può perdurarvi, e deve riconciliarsi con quella (p. 26). Ciò si connette con il concetto organico di rivoluzione già riferito. Ma quando poi egli sviluppa come lo stato sia, « secondo il suo concetto », l'Infinito della Società, infinito di cui la Nazionalità sarebbe la coscienza, si perde nelle nuvole della metafisica peggio del Gioberti, e piú di lui si tronca qualsiasi contatto col nucleo politicamente efficiente del moderatismo.

S'intende che, evitando di trattare a fondo la questione dell'origine della sovranità, anche l'antitesi monarchia-repubblica perdeva gran parte della sua acutezza. Il Balbo s'industria precisamente a ridurla al minimo. Tutto si riduce alla permanenza ed ereditarietà del capo del governo, o alla temporaneità ed eleggibilità (*Monarchia,* l. I, c. 6). Senonché egli tiene a mostrare il vantaggio dalla prima alternativa e l'impossibilità pratica della repubblica in Europa. E non solo aggiunge l'osservazione che già conosciamo (sopra, p. 290) sul pericolo socialistico delle repubbliche odierne e sul loro effetto di indebolimento esterno dello stato; ma conclude — con una concezione non chiara — che le repubbliche nazionali sono oggi impossibili in Europa, perché v'è già una grande repubblica europea. Dunque, la preferenza alla monarchia è decisa, ma ha carattere pratico; ed anche qui è isolato e rimane senza influenza il Gioberti del *Primato,* con la sua teoria della monarchia aristocratica come tipo ideale, connaturato all'Italia e attuato nella società cristiana (II, p. 199 ss.). Per l'Italia, anzi, il Gioberti voleva risalire, oltreché al fattore « so-

prannaturale, moderno, cattolico », a quello « naturale, antico, pelasgico, dorico, etrusco, romano » (I, p. 179). Arabeschi filosofico-eruditi in cui meno che mai egli trovò seguito.

La soluzione del Balbo e di tutti i moderati autentici è la monarchia rappresentativa (il Gioberti del *Primato*, che sta fra i moderati e i reazionari, è per le Consulte; e il Balbo lo ribatte in *Monarchia*, l. I, c. 2; e anche nel *Sommario*, l. VII, § 42; II, p. 204 s., osserva come i governi consultativi, con la libertà e la diffusione della stampa nel secolo XIX, o sboccheranno nella rivoluzione, o torneranno indietro al governo assoluto, o progrediranno fino al rappresentativo). Per il Balbo il sistema rappresentativo, — che naturalmente egli sa applicabile anche alla repubblica; ma di fatto, respinta questa per le altre ragioni, rimane solo la monarchia costituzionale, — è il vero portato politico della civiltà moderna. La sua invenzione, come è spiegato nel *Sommario*, risale al medioevo, ma allora « brancolò, fu negletto, si perdette quasi intieramente tra le nazioni continentali, preoccupate di lor misere ed infeconde gare reciproche ». Si serbò invece nell'Inghilterra; e trionfato definitivamente colà nella rivoluzione del 1688, vi si venne poi svolgendo fino alla perfezione odierna; « e nel frattempo, quasi a giunta di sua fortuna o ricompensa di sua sapienza interna, s'acquistò il primato del mondo dalla predestinata Britannia ». Le altre nazioni non hanno di meglio che da mettersi per la stessa strada, poiché il governo rappresentativo è « il piú perfetto, il piú civile, il piú progredito, il piú progressivo fra tutti gli inventati o provati mai, il solo conforme alla civiltà presente e futura, il solo destinato a trionfarvi e a farla trionfare » (l. VI, § 4; I, p. 188). Quel che c'è di buono, di duraturo nella rivoluzione francese, per il Balbo è appunto la restaurazione del governo rappresentativo sul continente (l. VII, § 31; II, p. 128). Questo entusiasmo per il governo rappresentativo è strettamente legato col moderatismo non soltanto perché il detto governo assicura coesistenza al principe e al popolo in una condizione di pacifico equilibrio, ma perché piú in generale è il piú adatto ad effettuare il terzo tipo di rivo-

luzione, unico accettabile, quello per via di riforme (sopra, p. 245). Esso è pure quello che rende le parti politiche piú utili e meno pericolose, conducendole ad esercitarsi nei parlamenti anziché in piazza (*Monarchia*, p. 289).

Una particolarità del Lambruschini è d'insistere sulle autonomie locali: secondo lui, non sono le forme superiori del governo quelle piú efficaci per l'esercizio dei diritti civici, ma le subalterne che toccano piú dappresso gl'individui: un'eccellente forma di governo centrale non farà alcun bene, né procurerà libertà alcuna vera e durevole ad un popolo, in mancanza di buone forme provinciali e municipali, mentre queste forme secondarie ben ordinate potranno resistere alle irregolarità di un cattivo governo centrale (*Autorità*, p. 257).

Poiché il sistema rappresentativo ha trionfato dapprima e si è mantenuto poi costantemente nella monarchia inglese, si pone a proposito di esso il problema dell'autonomia e dell'originalità dello svolgimento politico nelle singole nazioni. Il Balbo è molto reciso, quasi violento contro queste pretese di originalità: le nazioni europee si fanno traviare dall'invidia a tentativi stolti di cose diverse, quando potrebbero prendere « quasi fatto » il sistema rappresentativo dall'Inghilterra. Non si deve chiamare servile, ma anzi sapiente, qualunque imitazione fatta delle cose recate all'ultima perfezione possibile fino a un dato tempo (*Sommario*, l. VI, § 4; I, p. 188 s.). Piú timido — o, se si vuole, piú realistico — era l'Azeglio negli *Ultimi casi di Romagna*. Avvertito che « nessun potere umano può far repentinamente un popolo monarchico, costituzionale, repubblicano, se egli in effetto non lo è per i suoi costumi e per le sue opinioni », soggiungeva: « Non bastarono le copie di costituzioni straniere, fatte venire in Italia nel '21, per rendere costituzionali gli Italiani, che neppure essi allora non lo erano. Le istituzioni di un popolo possono assomigliarsi alle armature. L'uomo vi si avvezza dentro a poco per volta; e se fatte con diligenze alla misura e secondo la forza della persona, la proteg-

gono e l'aiutano; se prese a caso da altri, l'impacciano e l'offendono» (p. 82). Si tratta di uno scritto destinato a un problema specialissimo, in circostanze eccezionali, quello di una riforma dello stato pontificio presentata come piattaforma di conciliazione tra il governo papale e l'opinione progressista; ma vi si rispecchia anche, piuttosto che un desiderio di autonomia nello sviluppo politico italiano, la sfiducia moralistica dell'Azeglio nelle riforme istituzionali. Ben diversamente il Durando nell'Introduzione esortava a farla finita con l'attaccamento letterario — cosí egli lo qualificava — alle tradizioni italiane; respingeva ugualmente il culto dell'antichità e quello del medioevo; e consigliava di guardare invece alle « tre o quattro grandi nazionalità che prosperano ai fianchi nostri » (p. 18). Siamo quasi agli antipodi dell'affermazione del *Primato*, che « l'Italia contiene in se medesima, sovratutto per via della religione, tutte le condizioni richieste al suo nazionale e politico risorgimento, e per darvi opera in effetto non ha d'uopo di rivoluzione interne, né tampoco d'invasioni o d'imitazioni forestiere » (I, p. 92).

Un tratto fondamentale della scuola moderata — uno di quelli in cui appare meglio la continuità di essa in Cavour — è il suo « europeismo ». V'è una civiltà europea o cristiana comune, che costituisce il vincolo e il valore supremo delle nazioni moderne. Partecipare a questa civiltà è, secondo il Balbo, condizione di vita per ognuna di loro, e ne costituisce la ragion d'essere, a cui tutto va subordinato. La rettificazione delle ingiustizie non può venire da imprese pericolose per la civiltà, ma solo dai progressi della civiltà medesima: il che sonava come un'avvertenza a non impegnarsi troppo facilmente neppure in guerre d'indipendenza (*Meditazioni*, p. 524). Il Durando si professava anch'egli, nell'indagare i limiti della nazionalità italiana, per il coordinamento di questa con le condizioni sociali e politiche non solo d'Italia, ma d'Europa (p. 19). Solo dunque con molta riserva il Balbo, si accostava all'idea di Gioberti del primato papale e italiano, osservandone la difficile restaurazione. Egli ripeteva con sant'Agostino,

Dante e Bossuet che l'uffizio provvidenziale di Roma antica fu di apparecchiare il mondo occidentale per la sede della cristianità; e vedeva poi nell'età comunale « sorgere un nuovo ufficio o destino nostro non meno evidente, non meno bello; quello di riavviare e riunire la cristianità in una nuova civiltà e in una nuova coltura; e soffrir noi certamente e molto in questa grand'opera, ma compierla meno a pro nostro che d'altrui; e poter quindi rallegrarci ancora dei nostri stessi dolori, riusciti cosí utili nell'ordine universale ». Non si potrebbe accentuare con piú forza la subordinazione degli interessi nazionali a quelli universali. E confidando nel risorgimento d'Italia, concretava la terza opera futura di lei cosí: « E già si può forse prevedere l'ufficio futuro di nostra nazione, collocata in mezzo al Mediterraneo, centro e vita degli interessi materiali, collocata intorno alla sedia pontificale, centro e capo degli interessi spirituali della cristianità: l'ufficio di procacciare, agevolare, mantenere, perfezionar l'unione, ogni sorta d'unione, delle nazioni cristiane » (*Sommario*, l. IV, § 1; I, p. 98). Per ora, l'Italia era inferiore alle altre nazioni: e una primaria ragione di questa inferiorità era appunto la sua inesperienza e scarsa superiorità in fatto di governi rappresentativi. Nella storia italiana non se ne incontrano che pochi e mal riusciti esempi, di modo che l'Italia veniva a trovarsi « nella condizione delle nazioni nuove che debbono imparare poco men che tutto da quelle che le precedettero in civiltà » (ivi, l. VI, § 4; I, p. 189). Contrattaccava i vanti sulle glorie antiche italiane: « Di tutti i sogni che distraggono dalla realtà, i sogni del passato sono i pessimi, perché i piú impossibili ad effettuare; il futuro anche piú improbabile può succedere, ma il passato non succede mai piú ». E concludeva, con un radicalismo novatore non solito in lui: « Uno dei grandi vantaggi delle nuove nazioni, come de' nuovi uomini, è quello di non poter impazzire del proprio passato, di esser tutto al presente e all'avvenire; e tal fu appunto Roma antica, tale è la nazione anglo-americana presente » (ivi, l. IV, § 1; I, p. 97). E diceva che l'Italia non poteva isolarsi dalla conformità della vita euro-

pea, né poteva ormai esser prima nella civiltà europea, ma ad uno degli ultimi posti (*Monarchia,* p. 153 s.); e giudicava erronea e dannosa la « reazione di superbia » italiana e l'idea del primato (ivi, p. 147 s.).

Tutto ciò era detto in polemica, sebbene per lo piú tacita, contro il Gioberti. Il quale pertanto con la sua idea del primato non rappresenta la scuola moderata, — si confronti anche il Durando, che parla dell'Europa premente con tutta la forza morale della sua civiltà su « la rimbarbarita Italia » (p. 100), — ma anzi è in netto contrasto con essa. Del resto già nei *Prolegomeni* — posteriori di un solo anno al *Primato* — il Gioberti mutava di fatto e quasi capovolgeva la sua posizione: egli riconosceva l'inferiorità dell'Italia riguardo a tutta una serie di paesi europei (I, p. 45). E nel *Gesuita Moderno* addirittura affermava che l'Italia aveva l'ultimo posto nella gerarchia politica delle nazioni (III, p. 195). La dottrina del *Primato*, se ebbe una grande importanza pratica per il risveglio italiano del 1846-1848, nel pensiero politico italiano del tempo passa senza traccia: e, se vi si vuol trovare qualche rispondenza, occorre cercarla, — ma sotto segno opposto, — nel Mazzini.

Il primato italiano sostenuto dal Gioberti per l'Italia aveva la sua base principale nel pontificato, era fondato, — per usare il suo linguaggio, — nella dottrina del « primo jeratico ». Di contro allo scompiglio anarchico del laicato e al predominare generale della democrazia, egli aveva affermato che non si poteva ristabilire l'aristocrazia generale se non rendendo al clero il seggio morale che gli apparteneva (I, p. 34). Con il clero, il pontificato romano suo capo trovava nel *Primato* rivendicata la legittimità del suo potere nell'ordine civile, « nelle due forme successive della dittatura e dell'arbitrato ». Si affermava la subordinazione dello stato alla chiesa, temperata dal fatto che questa è inerme, e si trovava nel papa l'unico principio dell'unione, della pace, e del diritto comune della cristianità europea (I, pp. 219, 221, 222, 240 ss.). Non si poteva, per il Gioberti del *Primato*, essere perfetto

italiano senza essere cattolico; il papa era il creatore del genio italico (ivi, p. 50). Di tutti questi spunti teocratici del filosofo ecclesiastico, i moderati « laici » non ritenevano se non il legame fra cristianità e progresso — le speranze d'Italia, diceva il Balbo nel libro omonimo, discendono dalle speranze del progresso della Cristianità (c. XII, p. 193); e il cristianesimo gli forniva l'unica spiegazione del passaggio dal periodo di regresso a quello di progresso (*Meditazioni*, IV) — e il rispetto al principio del potere temporale. Il Durando tollera anzi questo a denti stretti, insistendo sull'ostacolo di Roma papale all'unità italiana (c. VI) e sul conflitto fra l'Europa e Roma papale (c. VIII). Ma insomma egli ritiene necessario un « componimento pacifico » fra i « due principî rivali » (p. 100), accordo che si traduce in una combinazione territoriale, per cui al papa rimarrebbero della penisola solo Roma e dintorni, con compensi nelle isole. Il Balbo affermava come un dato di fatto su cui era inutile discutere la necessità del potere temporale, perché il pontefice non poteva essere suddito, e non sarebbe stato tollerato tale dalle altre nazioni (*Speranze*, c. II, p. 28; lo stesso è ripetuto in *Monarchia*, p. 164). Egli è assiomatico nell'affermare tutto questo, e non pensa neppure ad un'altra soluzione. Ma anche in lui non si può parlare di entusiasmo per il papa-re. All'idea di un risuscitamento della teocrazia papale egli non è punto benevolo, e il c. V delle *Speranze* termina notando insieme la difficoltà del primato papale e di quello italiano. Il Durando deride i neoguelfi repubblicani, i quali « cacciano lo stato intero in sacristia », e possono ormai dirsi estinti; nel che egli si riferisce soprattutto al Lamennais anteriore al 1830 (p. 394). Egli soggiunge che Gioberti e Balbo « hanno ricondotto nel fatto le pretensioni dei teocratici dentro l'orbita del ragionevole, tuttoché le loro dottrine in apparenza sembrino indicare il contrario » (p. 400). Nel che, in fondo, indovina nell'interpretare il pensiero intimo del Gioberti, e non era difficile indovinarlo dopo le correzioni dei *Prolegomeni*, ove si concedeva che la presidenza papale della lega italica era di esecuzione impossi-

bile, che l'arbitrato papale non era oggi attuabile, e che i chierici nelle cose civili non possono esercitare che le seconde parti (I, p. 61; II, pp. 23 ss., 35). Ma sbaglia, come s'è visto in anticipo, nel porre il Gioberti e il Balbo sullo stesso piano. Ed è proprio lui — e non il cattolicissimo e papalissimo Balbo — ad abbozzare una particolare alleanza fra papato e Italia: l'Italia, cioè, una volta espulsa l'Austria, avrebbe permesso al pontefice di liberarsi dagli inceppamenti giuseppistici e dall'indifferentismo religioso del governo austriaco, e si sarebbe manifestata come la sola nazione « i cui interessi permanenti possano accordarsi con quei di Roma » (p. 110 ss.). Insomma, il papato, riducendo al minimo, in favore dell'Italia, il suo potere politico-territoriale, otterrebbe invece dal favore della nazione italiana un accrescimento del suo potere religioso, negativamente con l'attenuazione o la rinunzia al giurisdizionalismo, positivamente con un piú spiccato carattere cattolico-romano della nuova Italia. V'è qui nel Durando un presentimento, al tempo stesso, dei piani separatistici di Cavour nel 1860-61 e dei patti del Laterano del 1929. L'Azeglio, piú semplice e spregiudicato, considera l'utilità immediata: scrivendo in mezzo ai fervori destati da Pio IX, egli crede si debba « rannodarsi al papa » per utilità di fatto, senza far questione « di papa e di preti » (p. 107 s.). Insomma, chi fa men conto sul terreno politico del papa è proprio quello che sul terreno religioso ci crede di piú, il Balbo; né questo sarà un incontro casuale.

Nella *Monarchia rappresentativa* il Balbo dice che indipendenza, unità, libertà, sono necessarie ad ogni nazione; ma vi è diversità fra loro in quanto il primo elemento è quello che meno rischia di essere esagerato, il secondo è piú proclive all'esagerazione, massimamente proclive il terzo (p. 10). Mente non troppo incline alla dialettica, non appassionatamente unitaria come quella del Mazzini, egli non si cura d'indagare la relazione intima fra i tre elementi, e vi sostituisce questa gradazione quantitativa in cui v'era molto d'ingenuamente arbitrario, potendosi osservare al

Balbo che il principio di libertà da lui ritenuto « pronissimo » all'esagerazione era considerato da altri (dal Mazzini, dal Cattaneo, dal Ferrari) come pregiudiziale rispetto all'indipendenza; che l'unità, considerata come accentramento statale e potere autocratico del governo, era suscettibile di esagerazione quanto la libertà poiché si confondeva con l'autorità, termine opposto e correlativo di quella; e che la stessa indipendenza non poteva avere il valore assoluto necessario per escludere ogni possibilità di « esagerazione »; valore assoluto che non poteva spettare se non alla civiltà o umanità. Tanto è vero che lo stesso Balbo (sopra, p. 298) non solo collegava, ma subordinava l'acquisto di essa indipendenza alle condizioni generali della civiltà europea e cristiana. Il Gioberti nel *Primato* diceva che l'unità politica era un bene minore dell'unità religiosa, della moralità, dell'incivilimento; che la civiltà medievale italiana non si sarebbe avuta con l'unità politica imperiale; e che valevano piú Dante e Michelangelo che non la grandezza dello stato unitario di Luigi XIV e di Elisabetta (I, p. 70 s.). Tutte considerazioni degne di grande attenzione, che valevano ugualmente per l'indipendenza, ed anzi direttamente si applicavano alla critica continua fatta dal Balbo dell'età comunale italiana, per non aver perfezionato l'indipendenza medesima. L'idea, dunque, del Balbo, animatrice di tutto il *Sommario della storia d'Italia*, è che la principale spiegazione della storia di un popolo consiste in ciò che esso ebbe o non ebbe d'indipendenza (l. V, § 10; I, p. 153); e che « non è paragone tra l'indipendenza e tutti gli altri temporali doni di Dio » (l. VII, § 27; II, p. 107). E si spingeva tanto avanti da sostenere che l'Italia non sarebbe stata indipendente « finché l'idea e la passione della indipendenza non ispengano le altre idee o passioni nazionali » (ivi). In particolare, nell'Italia priva di indipendenza la questione di libertà, « per chi senta e sappia virilmente », è secondaria (l. VII, § 31; II, p. 129). Quel che il Balbo chiamava sentir virilmente era in questo caso unilateralità e semplicismo. Sentimmo l'Alfieri sostenere con recisione non minore e con calda eloquenza che un popolo

non libero non ha nessun interesse a difendere contro lo straniero l'indipendenza, che non è sua, ma del « tiranno ». Eccesso passionale piuttosto che ragionamento; ma che mostra per rimbalzo la unilateralità del Balbo.

Il Balbo è così infatuato del suo « porro unum est necessarium », — epigrafe posta alla prima edizione delle *Speranze d'Italia*, e poi scomparsa per scrupoli religiosi, — da uscire in questo libro in una aperta deplorazione (« purtroppo ») che in Italia vi siano sparsi desiderî di libertà (p. 152). Ma poi dovette riconoscere sperimentalmente, nel Piemonte di dopo Novara, come precisamente la libertà fosse divenuta la sola via che poteva condurre all'indipendenza (*Sommario*, — aggiunta dell'ed. del '50, — l. VI, § 4; I, p. 189); e nella prefazione alla *Monarchia rappresentativa* esclamò: poiché non è tempo d'indipendenza e di unità, sia di libertà. Terzo passo in avanti fatto dal Balbo, accanto a quelli dell'abbandono del concetto di partito moderato (sopra, p. 285) e del riconoscimento del moto progressivo democratico (sopra, p. 292); riconoscimento quest'ultimo a cui l'Azeglio, per esempio, non arrivò mai [1]. Il Durando non aveva atteso fin allora per l'attribuzione di un posto primario alla libertà nella causa italiana, e questa attribuzione è in lui non rassegnata accettazione di uno stato di fatto, ma ragionamento; ragionamento, tuttavia, non di pura dialettica, ma basato sulla osservazione della realtà. Il principio monarchico, egli dice, è più adatto del repubblicano a ottenere il risorgimento nazionale; ma ha bisogno di una nuova infusione di vitalità, che non può essergli data se non dalla libertà politica (p. 163). E apertamente polemizza, pur senza nominarlo, col Balbo, affermando essere gravissimo errore il sostenere che si debba pensare oggi solo alla indipendenza e non curarsi della libertà; mentre un riordinamento politico in senso costituzionale sarebbe l'unico punto di concentramento morale della nazione. Il

[1] « La democrazia trionfò il giorno nel quale tutti i cittadini di uno stato vennero dichiarati eguali davanti alla Legge; e chi ne aspetta un'altra, avrà da aspettare un pezzo » (*Questioni urgenti*, p. 19).

Lombardo-Veneto ha istituzioni e condizioni migliori di molti stati italiani; esso non s'infervorerà per la causa nazionale, se questa non gli apporti la libertà. Cosí Parma e Modena non sacrificherebbero senza di essa la loro individualità di stati (p. 176 ss.). E un capitolo apposito (il XIII) è dedicato a considerare altresì le libertà politiche come elemento di forza materiale; la coscrizione militare suppone il governo libero, la libertà è una generatrice dello spirito pubblico.

Un alto concetto della libertà ha il Lambruschini: per lui essa è « l'esenzione da tutti gli impedimenti che le leggi umane oppongono all'osservazione della legge della coscienza; è la vittoria della giustizia sopra la violenza di un solo o di molti; è la liberazione della società dalla signoria delle passioni; è la conformazione dell'uomo esteriore all'uomo interiore quale deve essere; la conformazione del Regno degli uomini al Regno di Dio » (*Scritti*, p. 216). Da questo concetto morale piú che politico della libertà il Lambruschini deduce che alla Chiesa (oracolo esteriore della legge della coscienza) spetta di proclamare la vera formula della libertà politica (ivi, p. 217), facendo parziale eccezione a quanto abbiamo detto dell'atteggiamento negativo dei moderati rispetto al teocratismo giobertiano.

Per il Mamiani la libertà è un'esigenza assoluta e imprescrittibile. Può cessare solo parzialmente e temporalmente nell'esercizio, « ed ogni accordo, patto, assenso ed occupazione intorno di ciò è condizionato e rivocabile ». Non è ammissibile per nessuna ragione che un popolo intero sia soggetto e servo a uno o pochi sovrani assoluti e perpetui (*Diritto*, p. 76). Anche per lui la libertà è essenziale per lo sviluppo della personalità umana, « a fine che l'attività sostanziale del nostro essere si svolga, si ammendi e si perfezioni con intrinseco moto » (ivi, p. 258). Concetto fondamentale per lui è quello della massima spontaneità umana considerata come il massimo perfezionamento dell'uomo: còmpito delle « comunanze civili moderne » è garantire e aiutare questa massima spontaneità che consiste nello « spiegamento naturale e coordi-

nato delle facoltà nostre in seno della società » (*Teorica*, p. 1 s.). Perciò la libertà è intesa da lui essenzialmente come limitazione dei poteri e dei còmpiti statali: la politica moderna consiste nel restringere di mano in mano la legislazione statale, « dilatando la libertà infino a dove non fu mai tradotta per innanzi » (ivi).

Sarebbe in grande errore chi da quel posponimento reciso della libertà all'indipendenza, da quel « purtroppo » del Balbo — ispirati da una situazione particolare, da un fervidissimo amore all'Italia — deducesse in lui una svalutazione della libertà in linea teorica. Che anzi il *Sommario* ha rivendicazioni esplicite della libertà come attrice della civiltà (e la civiltà è per il Balbo il valore supremo). Con energia che potrebbe dirsi appassionata egli insiste sul fatto che gli scrittori romani del secolo aureo furono tutti figli della repubblica, « cresciuti nella viva atmosfera della libertà », e che non è giusto nominare quel secolo da Augusto (l. II, § 23; I, p. 57); che i fondamenti della giurisprudenza romana sono anch'essi da ricercare nell'età della libertà, sulla quale la giurisprudenza piú particolarmente si fonda (ivi, p. 59); che la decadenza posteriore della coltura romana ebbe per sua ragione principale lo spegnimento della libertà (l. III, § 16; I, p. 87). Piú avanti, quasi pentitosi di aver descritto a colori troppo oscuri l'età dei comuni italiani (sempre per quel « porro unum necessarium » dell'indipendenza), egli esalta le libertà comunali per aver generato « la piú splendida, la piú varia e la piú nazionale coltura » — si noti questo punto che da solo intacca il principio esclusivo del Balbo — « che sia stata mai ». E continua: « ... La libertà anche cattiva, anche barbara, disordinata, eccessiva, cadente in licenza, è tuttavia culla piú favorevole alla coltura che non possa essere il principato assoluto o feodale. Il duplice fatto non è dubbio; e la prova della virtú che è nella libertà di generare la coltura, ne risulta tanto piú evidente, quanto piú cattiva ed incompiuta fu questa libertà, quando politicamente parlando le altre nazioni furono meglio costituite, e prepararono migliori, invidiabili costituzioni di nazionalità. Se fosse conveniente qui una

digressione, io crederei poter dimostrar facilmente: che in tutti i tempi, in tutti i luoghi le grandi colture furono figlie o d'una libertà legittima, legale, stabilita, o d'una reale quantunque non riconosciuta, o almeno d'una incipiente quantunque non progredita; che in particolare quella magnifica coltura francese, la quale prende nome da Ludovico XIV, fu tutta esercitata da uomini nati e cresciuti fra le contese di libertà, che, cattivissime del resto, sorsero durante la minorità di lui e furon dette della Fronda; che insomma e dai fatti e colle ragioni si prova sempre, le colture aver bisogno di libertà, e quasi sempre la libertà aver bisogno di coltura » (l. VI, § 32; I, p. 278 s.).

Del liberalismo il Balbo manifesta un concetto non privo di moralismo ingenuo nella Terza appendice (pubblicata postuma) all'edizione fiorentina delle *Speranze*: carità e liberalità sono due nomi della stessa virtú; e della liberalità e carità cristiana si fa uno schizzo storico sino ai Comuni, ove l'appendice s'interrompe. Ma per chi conosce il fervore della fede religiosa del Balbo ha un grande significato il fatto che egli connetta cosí intimamente il liberalismo con la principale virtú cristiana. È il tema « cristianesimo e libertà », cui fa da accompagnamento l'altro, che la civiltà cristiana ha reso impossibile la tirannide come forma normale di governo (v. in *Sommario*, l. III, § 4, quel che è detto sulla tirannide degli imperatori romani). Ragiona con piú precisione politica della libertà nel *Discorso sulle rivoluzioni* (in *Lettere di politica*): egli distingue la libertà politica dalla privata o individuale, e ne fa la storia a cominciare dall'antichità fino al governo rappresentativo. Egli intende innanzi tutto per libertà la limitazione del potere statale: perciò nella critica del riformismo dei principi italiani nella prima metà del Settecento (*Sommario*, l. VII, § 29-30), oltre l'avversione alle troppe riforme antiecclesiastiche, v'è il motivo che quei privilegi signorili aboliti erano pure diminuzione della potenza assoluta e straniera; e con acutezza di visione si dice che i principi del Settecento non furono liberali, perché presero diritti agli altri, non dettero dei proprî ai popoli. Ed egli

ritiene utile che rimanga la potenza moderatrice della Chiesa, in relazione ad un eccessivo potere dello stato (*Meditazioni*, p. 520).

Un punto particolare del liberalismo del Balbo — che lo distingue da altri liberali del '48 e del periodo anteriore, perfino dal Cavour di quel tempo — è il riconoscimento della naturalità, della sanità organica dei partiti. Vedemmo già come dalla necessità di questi egli traesse motivo alla necessità del moderatismo (sopra, p. 261). Nelle aggiunte al *Sommario* dopo il '48 polemizza, — a proposito della cattiva prova fatta dai partiti italiani in quel periodo, — con « que' superbi » che giudicano le parti dover essere necessariamente sempre erranti. Inghilterra, America, Belgio ai nostri giorni, Olanda e Svizzera nei secoli moderni, Venezia nel medioevo, Atene, Sparta e Tebe nell'antichità, « tutte insomma le repubbliche, tutti gli stati comunque liberi ebbero parti; e seppero averne sovente delle moderate, non inefficaci come le nostre del secolo XIII, o almeno non cosí matte come queste che ci si dicono ora naturali ed inevitabili al secolo XIX » (l. VI, § 16; I, p. 220 s.). E nella *Monarchia rappresentativa* tratta da Arcadia l'ideale italiano del 1846-47, che non vi dovessero essere altre parti che quella dell'Italia e dell'utile suo: « Come se fosse possibile che quest'utile si vedesse al medesimo modo da un capo all'altro della penisola e delle isole, da ventitré milioni di abitanti! Come se le parti fossero altro che opinioni diverse sull'utile della patria! Come se fosse possibile impedire tale diversità! Come se fosse bene! Come se le espressioni libere di queste diversità non fossero fra i primi e piú utili risultati di tutte le libertà nazionali! » (p. 288). E già precedentemente nella stessa opera aveva combattuto il pregiudizio contro i partiti, inevitabili sotto la libertà. Solo sotto l'assolutismo si parla ed opera in un sol modo. « Non solamente le parti sono inevitabili, ma buone, se buona è la libertà », come infatti la ritiene il Balbo. Tolti i partiti, a nulla servono stampa, discussioni parlamentari, pubblicità (p. 107 s.). È questo uno dei maggiori contributi del Balbo al pensiero politico italiano del tempo.

Sulle singole libertà particolari il Balbo non si sofferma molto. Tuttavia nella sesta delle *Lettere politiche* parla della libertà di riunione e di associazione. Circa l'istruzione egli sta per la soluzione di Mazzini, che è altresí quella, almeno temporanea, di Cavour (cfr. appresso, p. 346): scuola governativa, e al tempo stesso libertà d'insegnamento (*Monarchia rappresentativa*, p. 404).

Il governo libero, tuttavia, per il Balbo è un mezzo, non uno scopo; altrimenti si ricadrebbe nel vizio dell'assolutismo (ivi, p. 400). Con questo il Balbo vuol dire che il governo, o lo Stato, deve conservar sempre valore strumentale rispetto al pubblico bene. Autorità e libertà sono elementi ambedue necessari ed eternamente coesistenti, che rischiano di finire nei due estremi rispettivi dell'assolutismo e della licenza. L'altalena potrà restringersi, ma non sparire (« Della Politica », l. III, c. 1, in appendice a *Monarchia rappresentativa*). Siamo qui nel campo di generalità giuste, ma per sé di scarsa conclusività politica. È invece molto interessante — anche e soprattutto per i nostri tempi — l'osservazione che la civiltà progredita ha piú bisogno di un governo forte, ciò che tende a diminuire la libertà dei governati; ma d'altra parte essa esige questa libertà medesima. L'antinomia per il Balbo è apparente: la maggiore azione governativa può coesistere con la maggiore libertà: basta accrescere ambedue proporzionalmente (*Monarchia*, p. 401 ss.). Qui rimane interrotta la trattazione: e sarebbe stato oltremodo interessante sentire come il Balbo immaginasse questo doppio accrescimento proporzionale.

Di fronte al Gioberti del *Primato*, e generalmente a quello anteriore al '48, il Balbo e tutta la scuola moderata propriamente detta hanno sul terreno politico la superiorità, sia per il nerbo del ragionamento, sia per il contenuto moderno del loro pensiero. Ma dopo il '48 il Gioberti si prese la rivincita. Già nei *Prolegomeni* e nel *Gesuita Moderno* egli era venuto abbandonando, come s'è visto, le posizioni reazionarie e utopistiche del *Primato*. Se, per la solita tattica opportunistica, nel *Gesuita Moderno* egli procla-

mava ancora che per rimettere in sesto gli stati ecclesiastici non si trattava di mutare sostanzialmente la forma del governo, ma solo di introdurre riforme amministrative (III, p. 192), nei *Prolegomeni* si era già spinto a parlare di rivoluzioni nel campo delle idee e delle dottrine (sopra, p. 265); e nel *Gesuita Moderno* medesimo proclamava con risolutezza: « Unica via per impedir le rivoluzioni eccessive e violente si è il dar opera alle rivoluzioni pacifiche e moderate, che è quanto dire ai successivi miglioramenti » (III, p. 198). Il riformismo giobertiano cambiava orientamento e significato. Il concetto di libertà acquistava nuovo rilievo nelle sintesi a lui care: libertà e legge sono proclamate « correlative ai due gradi del processo dialettico »; dalla libertà viene il progresso, dalla legge l'ordine (*Prolegomeni*, I, p. 23). Lo stato monarchico-aristocratico del *Primato* diveniva nei *Prolegomeni* assai piú complesso ed equilibrato: lo Stato è « il seggio e il ricettacolo comune » di tutti gli elementi sociali, è il vincolo che li unisce insieme. Esso quindi doveva comprendere, quale che fosse la forma del suo reggimento, « tutte le forze sociali » e « provvedere al loro libero esercizio », frenandole solo in quanto si danneggino le une con l'altre od usurpino l'altrui (*Prolegomeni*, I, p. 22). Al posto dell'aristocrazia subentrava l'esaltazione del ceto medio, e al predominio di esso si diceva corrispondere quelle delle opinioni moderate; esso era proclamato « l'ordine dialettico dei cittadini », in quanto tendeva ad abbracciare tutta quanta la nazione (ivi, p. 26 ss.). Una certa mistica sacerdotale — che ricorda quella laica del Mazzini — si sentiva nella proclamazione che « l'opera sostanziale del dialettismo versa nell'unione; onde l'unità è l'idea principe che governa le generazioni umane, e serve di perno al volgersi e di mèta al procedere dell'incivilimento universale » (*Gesuita Moderno*, III, p. 479). Ma si specificava che questa unione doveva essere progressiva, perché il progresso appunto non è che successiva e crescente unificazione (ivi). Si aggiunge che l'idea del progresso, generica ed astratta, non era acconcia ad indicare l'unità speciale del secolo XIX (p. 480); ma ciò è detto

probabilmente in polemica col Mazzini: tanto è vero che si séguita affermando come neanche l'idea dell'associazione abbia questa idoneità, e non giovi senza gli individui (ivi, p. 481). E si conclude con un'affermazione del valore individuale: le grandi opere civili non possono essere che degli individui. « Il difetto di forza individuale è, al parer mio, il vizio principalissimo della civiltà moderna » (p. 482). Di fronte a questo sta l'affermazione interessante che in Francia l'impresa piú bella sarebbe di far sí che il secolo XIX fosse l'armonia dialettica dei due secoli che lo precedettero (*Prolegomeni*, II, p. 154). Ecco dunque che il Seicento di quel Cartesio combattuto nel *Primato* e lo stesso aborrito Settecento vengono elevati a pilastri della nuova fondazione. Si riduce quindi ad un valore limitato l'accusa ribadita di gallicismo al filosofismo italiano del Settecento, cui viene contrapposto l'Alfieri (ivi, p. 61), e la critica alle dottrine sensistiche cui è collegato il pessimismo del Leopardi, con l'osservazione del danno che da simile pessimismo deriva ad una nazione (*Gesuita Moderno*, III, p. 275 ss.). Oramai il Gioberti, che sentimmo riconoscere l'inferiorità crescente dell'Italia (sopra, p. 301), ricorre, di fronte alle repressioni borboniche, all'esempio della Francia e dell'Inghilterra (*Prolegomeni*, I, p. 41) per insegnare ai nostri sovrani come ci si deve comportare.

Il *Rinnovamento* svolge e corona la trasformazione del Gioberti da moderato (e nel *Primato* si sarebbe potuto parlare, stando almeno alla lettera, di reazionario) in liberale, anzi liberale-democratico. Ancora si osteggia l'influenza delle rivoluzioni francesi in Italia, come in genere la dipendenza dagli stranieri (I, p. 93). E il Gioberti è pure contro il socialismo e il comunismo; del secondo, ricadendo nella tendenza alle virtuosità del dialettismo astratto, egli delinea una confutazione fondata sull'abbandono fatto da esso della proprietà, termine opposto e correlativo della comunanza (I, p. 170). Ma del socialismo si ammette il valore critico, e non si respinge totalmente neppure la parte positiva. Lo sviluppo democratico, l'ascensione delle plebi, — ascensione autonoma, non piú

paternalismo governativo, — l'importanza del problema sociale giganteggiano ora nel pensiero giobertiano. « Tre sono i bisogni principali dell'età nostra, cioè il predominio del pensiero, l'autonomia delle nazioni e il riscatto della plebe ». Dal non soddisfacimento di essi derivano le rivoluzioni politiche e la minaccia di quelle economiche (I, p. 107). La democrazia è il punto di arrivo dei movimenti europei (I, p. 340). Il riscatto della plebe porta gradatamente a modificare la proprietà, senza però intaccarne il principio, facendone la trasmissione e la distribuzione conforme al bene del maggior numero. È ammesso il diritto a vivere mediante il lavoro (II, p. 185 ss.). Come prima la monarchia e la aristocrazia, come poi la borghesia, ora la plebe assurge a elemento fondamentale della sintesi politica: plebe e ingegno sono le due manifestazioni diverse del pensiero, l'una come sentimento, l'altro come ragione (si ricordi che questa distinzione risale al Verri: sopra, p. 75). La plebe fa ufficio di natura, l'ingegno d'arte; la parte iniziale della creazione appartiene alla plebe (III, p. 3 ss.). Il voto universale si fonda sulla capacità della plebe a scegliere i migliori (ivi, p. 43). Il Gioberti rimane, nella sua concezione democratica, estraneo alle contrapposizioni di classi: la vera democrazia comprende ogni ceto, ogni divisione, ogni membro della famiglia nazionale; la civiltà attuale favorisce la fusione delle classi (III, p. 36).

Rimane anche la tendenza riformistica; ma dove le riforme non funzionano subentra la rivoluzione. Non si tratta piú di rivoluzione nelle idee, ma di rivoluzione nei fatti, e si riconosce che « le rivoluzioni che si fanno per restituir l'armonia offesa sono un giusto castigo di quelle che la turbarono », perché, in politica non meno che in morale, il male risiede nel contraddire alla natura (I, p. 50). Vi sono quindi due specie di rivoluzioni: « naturali, necessarie, legittime », e « contrarie all'utile, alla natura, alla giustizia » (I, p. 180). Contro l'incapacità, l'egoismo, la cecità delle classi dirigenti e dei governi, aspra è la parola del Gioberti: dal '15 in poi le classi dirigenti europee nella diversità delle dottrine hanno

comune la grettezza borghese, l'egoismo nazionale e il monopolio governativo. Si fa una critica severa della monarchia orleanista già esaltata, e si deplora la guerra alle riforme mossa sotto la seconda repubblica francese dai conservatori, sotto pretesto del pericolo comunistico, ma in realtà per turpe egoismo (I, pp. 51, 60 ss., 74). Dei conservatori è proprio l'empirismo, il disconoscimento del valore del pensiero e del progresso, il fare la polizia base del governo, il trascurare il miglioramento della plebe e la causa della nazionalità (ivi, p. 112 ss.). Non piú ora il diritto divino, non piú oscillazione fra questo e quello della nazione: il solo diritto assoluto è quello della nazione, la quale ha parimenti il diritto di abolire la monarchia, come ha quello di crearla (II, p. 225).

Diritto assoluto della volontà nazionale rispetto ai vecchi principî politici, ma non assoluto senz'altro. La ragione rimane, o piuttosto diviene, la legge suprema: essa per attuarsi come legge civile ha bisogno del suffragio popolare, ma questo non può a sua volta ignorarla. La volontà del popolo conforme a ragione è la legge suprema; la volontà generale non può nulla contro la ragione, la natura, il giusto e l'onesto (I, p. 146 ss.). Il Gioberti, cioè, anche di fronte allo stato popolare rivendica i diritti supremi della natura umana e dello spirito; ed è questo uno dei suoi maggiori contributi al pensiero politico moderno. Contro i democratici puri o « puritani », come egli li chiama, egli biasima l'esaltazione da loro fatta di qualsiasi rivolta, altrettanto errata quanto quella dei conservatori di qualsiasi resistenza (I, p. 145). La libertà è mezzo e non fine, quindi non illimitata; ottima se ordinata a civiltà, pessima altrimenti; tuttavia essa è condizione essenziale di civiltà, e per natura tende al bene se non è guasta dalla cattiva disciplina. Parimenti valore strumentale ha l'autorità: si tratta di termini correlativi, ma effetto della civiltà cosciente è di restringere l'autorità e di allargare la libertà, senza tuttavia arrivar mai all'abolizione della prima. « Il governo insomma non si dee stendere nelle sue ingerenze piú che non vuole la pubblica prospe-

rità e sicurezza »; la determinazione particolare è cosa di pratica (I, p. 153 ss.).

Il relativismo e realismo politico sono forti tuttora, anzi piú che mai, nel Gioberti. La politica è una faccenda sperimentale come la fisica, e lo statista non può determinare a priori i suoi pronunziati. La capacità politica non consiste « nel rivolgere e contrastare le leggi fatali che guidano le umane vicissitudini, ma nello studiarle, e, conosciute, secondarle per cavarne profitto » (I, p. 10 s.). Pensiero, quest'ultimo, che si può dire di carattere nettamente cavouriano. Egli distingue fra criteri politici relativi ed assoluti: l'essenza degli ordini politici consiste nel limite della potestà governativa, vale a dire nella libertà e nelle sue guarentigie; la forma del governo invece non ha valore assoluto; si ha tendenza a dargliela, perché è molto piú visibile delle cause intime che determinano la prosperità o la sventura pubblica (I, p. 160 s.). Non fa parte per lui dei valori assoluti il parlamentarismo, al quale anzi manifesta una certa ostilità (III, p. 46 ss.). E neppure la questione di repubblica o monarchia: la differenza teoretica fra di esse si riduce a una modificazione del magistrato esecutivo (II, p. 213). Data la complessità progressiva della società, il governo misto è piú perfetto; ma esso può essere cosí regio come repubblicano (ivi, p. 215 ss.). La sorte di queste forme particolari, in sostanza, dipende per il Gioberti dai loro buoni o cattivi risultati e altresí da circostanze esteriori: aveva detto nell'*Apologia del Gesuita Moderno*, e cita ora nuovamente qui, che « la repubblica diventa legittima ogni qual volta una dinastia civile si estingue o si mostra incapace o si rende indegna di adempiere il suo ufficio (II, p. 226 s.).

Quelle che importano, insomma, al Gioberti, sono le condizioni generali della vita libera e civile, dell'espansione e ascensione dell'umanità individuale e associata. Egli è divenuto pieno di finezza nel cogliere la complessità dei movimenti politici, nel tener d'occhio la tutela dei valori veri attraverso le forme diverse della lotta e dell'organizzazione politica. Egli osserva come nelle rivo-

luzioni suscitate dal mancato riformismo male e bene, distruzione e costruzione s'intreccino: il loro corso affrettato genera il ricorso, e cosí « le rivoluzioni, benché progressive per natura e suppletive delle riforme, portano seco un certo regresso » (I, p. 178) [1]. Poiché egli ha ammesso la naturalità di certe rivoluzioni, questo male potrà essere inevitabile; ma egli respinge la concezione che una dittatura rivoluzionaria possa assodare il progresso politico. La dittatura non è che un espediente di conservazione e di difesa: « quando si tratta di nuovi instituti, havvi una sola dittatura che possa intrometterli e assodarli, cioè quella del retto senso e della ragione » (I, p. 183 s.). Se il Balbo aveva osservato la coesistenza di un crescente bisogno di libertà con un crescente rafforzamento del potere governativo, egli rileva una coesistenza analoga di elementi in apparenza contraddittorî nelle relazioni fra i popoli: questi, avanzando la civiltà, diventano man mano piú autonomi e d'altro canto intrecciano sempre maggiormente le loro relazioni. V'è cioè accrescimento di indipendenza e di dipendenza. La sua conclusione è che « mediante la nazionalità sola e il genio proprio che l'informa, ogni stato è un individuo capace di usare tutte le sue forze a pro di se stesso e del consorzio universale » (I, p. 187 ss.). Conclusione, questa, che arieggia al concetto mazziniano delle missioni nazionali a pro dell'umanità.

La questione del primato ora ha cambiato completamente di aspetto. Non si tratta piú di uno stato di fatto, basato sul passato e sui principî di questo, ma di una volontà diretta a forgiare il futuro. Dipende dalla volontà dei popoli affermare il proprio primato, che non è del resto mai avverabile compiutamente. Si tratta di una libera gara aperta a tutti; la parità dei popoli non toglie le disuguaglianze naturali tra loro, come per gli individui all'interno di ciascun popolo (III, p. 197 s.). Egli insiste tuttavia sugli elementi filosofici, naturali, storici di un primato italiano; ma la

[1] Piú realistica questa osservazione, che non il concetto di Silvio Spaventa (p. 162) che le reazioni seguenti alle rivoluzioni non felici non sono in fondo che una continuazione delle medesime (ottimismo storicistico hegeliano).

conclusione è che « tocca a Roma civile » (non si tratta piú del papato) « e al Piemonte il creare l'Italia... affinché l'Italia possa concorrere a ricomporre l'Europa » (III, p. 200). Il Gioberti ora vede Italia ed Europa saldarsi insieme: è diventato anch'egli un milite fervente dell'europeismo.

Il Gioberti del *Rinnovamento* — pur conservando qualche difetto degli scritti precedenti (tendenza a dogmatizzare, enfasi verbale) — tocca una delle piú alte cime del pensiero politico italiano nel periodo del Risorgimento, e possiamo dire di quello europeo contemporaneo. E il valore del pensiero politico del *Rinnovamento* è accresciuto e reso piú tipico dal fatto che ad esso il Gioberti arrivò precisamente dal *Primato*, eliminando il tradizionalismo conservatore e reazionario di questo a profitto di un liberalismo radicalmente trasformatore, di carattere europeo.

CAPITOLO NONO
CAVOUR

All'incirca al tempo di Mazzini — appena un po' dopo — Camillo di Cavour, minore di lui di cinque anni, subí una evoluzione politica, ma in senso inverso. Mentre l'uno abbandonava per sempre il « giusto mezzo », l'altro vi si ancorava saldamente.

Le idee politiche personali del Mazzini carbonaro ci sono poco note: conosciamo solo certe grandi linee. Per il Cavour anteriore al 1830 sappiamo anche meno, perché non abbiamo se non qualche suo accenno posteriore, breve e piuttosto vago. Ci si potrebbe perfino domandare se l'evoluzione di lui non sia avvenuta in due tempi, il primo subito dopo la rivoluzione di luglio, da repubblicano a monarchico del « movimento », l'altra un due o tre anni piú tardi, dal « movimento » al *juste-milieu* propriamente detto. Due lettere, una del '43 e l'altra del '47, parlano del suo cambiamento riferendosi come termine di confronto, l'una ai suoi sentimenti del '31, l'altra a quelli dei suoi diciotto anni (Chiala, I, pp. 322, 383 s.). In ambedue dice di essere rimasto in fondo liberale come nello stadio anteriore a cui si riferisce; ma per i diciotto anni egli parla di « opinioni molto esagerate », per il 1831 (ventun anno) dell'esaltazione dei suoi sentimenti. Nel 1831 il suo programma sarebbe stato già moderato, ma non moderati i mezzi ch'egli ammetteva si impiegassero, in caso di necessità, per l'attuazione. Qui soccorre un'altra lettera assai anteriore, del maggio '33, in cui descrive vivamente i cambiamenti altrui e le oscil-

lazioni sue dopo la rivoluzione di luglio e conferma che queste oscillazioni erano tra la « resistenza » e il « movimento » (Chiala, V, p. 29). Qui abbiamo un dato preciso: il Cavour ha ripudiato dopo il 1831 i mezzi rivoluzionari e tutti i sovvertimenti (si direbbe anche una guerra rivoluzionaria europea, sia pure fatta da una monarchia, come sarebbe stata l'idea degli uomini del movimento). Egli infatti dice in quest'ultima lettera che, pur ritenendo inevitabile una crisi un po' violenta, desidera che avvenga con tutti i temperamenti possibili. E dà anche la motivazione realistica di questo suo atteggiamento: la società attuale, con tutti i suoi difetti, ha del buono, ed egli non vuol rischiare questo bene sicuro per il meglio incerto. L'esperienza lo ha temperato: e infatti piú tardi dirà che l'esperienza rende indulgente in politica, e che a trent'anni si scusa quel che si biasimava a venti con acrimonia, e a quaranta si elogia spesso quel che sembrava odioso al principio della vita (lettera del '47: Chiala, V, p. 149). Ora egli è un reciso avversario del radicalismo politico: il suo spettro è il movimento sovversivo repubblicano. La rivoluzione di luglio, quella che tanto entusiasmo aveva suscitato in lui, che anch'egli aveva chiamato la « glorieuse révolution de Juillet » (Chiala, V, p. 7), ora ha il torto ai suoi occhi di aver suscitato un partito « frénétique, féroce et absurde », cioè il partito repubblicano, « qui nous fait tant de mal en Italie » (Chiala, V, p. 26 s.). Questa lettera è del 13 maggio 1833; dello stesso giorno è l'altra già citata in cui parla della sua fissazione al *juste-milieu*. Sappiamo ora ciò che ha determinato definitivamente il suo moderatismo: la scoperta del movimento mazziniano in Piemonte, alla quale fa riferimento esplicito immediatamente prima di parlare di quel « triste risultato della rivoluzione di luglio »: si è scoperto, egli dice, fra noi un complotto di ultrarepubblicani, che volevano rovesciare il governo e stabilire non so che cosa.

Che cosa è dunque questo *juste-milieu*? È la credenza nella bontà e necessità del progresso senza sovvertimento della legalità, e piú in generale senza scosse violente. L'ordine è reputato altret-

tanto necessario quanto il progresso; se, per accelerare questo, il disordine appare necessario, si rinunzia all'acceleramento, nella doppia convinzione che i danni del disordine bilancerebbero e supererebbero i vantaggi del progresso ottenuti per tal mezzo, e che, tanto, il progresso finirà per farsi strada ugualmente: anzi i mezzi violenti, quale che possa essere il loro successo immediato, sono essi ad arrestare in definitiva il progresso. È un « giusto mezzo », perché si pone equidistante fra coloro che si trovano paghi dell'*ancien régime* (e vorrebbero ristabilirlo ove è caduto, come in Francia), e coloro che vorrebbero cambiarlo ad ogni costo. Da una parte e dall'altra i due partiti estremi, in mezzo gli amici dell'ordine e della libertà, basi della felicità delle società cristiane (Chiala, V, p. 34). Il mondo è trascinato « par une marche fatale vers un but nouveau »; gli avvenimenti non si possono arrestare, ma « les seuls progrès réels, ce sont les progrès lents et sagement ordonnés » (Chiala, I, p. 383). Cavour era convinto « essere dovere dei buoni, dei veri amatori del progresso civile e della libertà moderna, di combattere a sinistra, come a destra » (Chiala, V, p. 125). La verità per lui era egualmente contraria agli eccessi dei novatori e ai pregiudizi dei conservatori immobili; esperienza e ragione persuadono l'uomo ragionevole che, se non bisogna abbandonarsi alla corrente che trascina la società verso regioni sconosciute, non è neppure ragionevole di volerla forzare a risalir alla sua fonte (ivi, p. 143 s.).

Con tale filosofia il Cavour guardava agli avvenimenti politici italiani dell'ultimo ventennio nel suo scritto *Des chemins de fer en Italie*, che è del 1846. Egli diceva qui come i tristi moti del '20 e '21 avessero reso i governi assai diffidenti verso le idee di nazionalità, e arrestato cosí lo sviluppo già iniziato delle tendenze progressiste. Anche le agitazioni rivoluzionarie italiane dopo la rivoluzione di luglio avevano avuto conseguenze funeste. Perciò Cavour vede ora quale condizione-base del progresso italiano l'accordo fra sovrani e popoli. Di fronte ai moti rivoltosi, riconosce tuttavia il diritto supremo di conservazione di questi, diritto di

cui non si possono precisare i limiti (*Scritti*, II, p. 42 ss.). Egli espone una sua idea fondamentale di questo periodo quando scrive, in una lettera del '47, che l'ordine è necessario allo sviluppo della società e che di tutte le garanzie dell'ordine la migliore è un potere legittimo radicato nella storia del proprio paese (Chiala, I, p. 383). Non già che il regime carlalbertista sia secondo i suoi gusti: egli chiama il « governo paterno » di Carlo Alberto un inferno intellettuale (Chiala, I, p. 326); e si pronuncia nettamente « contro il sistema di governo e l'ordine ieratico che domina senza incagli fra noi, e che si crede onnipossente pel bene come pel male » (Chiala, V, p. 133). Ma tant'è: c'è il valore della sovranità legittima per il mantenimento dell'ordine.

Cosí questo *juste-milieu* del Cavour anteriore al '48 non è una semplice media fra due estremi, variabile col variare di questi. Il ripudio della repubblica non è soltanto dovuto ai metodi sovversivi del partito repubblicano, ma anche alla persuasione di una superiorità della monarchia, della tradizione dinastica. Poiché, tuttavia, egli rimane persuaso dei vantaggi di una costituzione, di ordini rappresentativi, di una libertà moderata, il suo ideale è per ora la monarchia orleanista, che egli chiama conforme alle necessità dei tempi (Chiala, V, p. 71), e che difende anche quando è incarnata dalla politica di Guizot (lettera del '45 alla Circourt; *Cart. D'Azeglio*, II, 2, p. 232). Ma gli elementi conservatori del centrismo cavouriano in questo periodo sono soprattutto sociali. Nel 1835 egli osserva come i repubblicani francesi piú sensati, abbandonando gli atteggiamenti rivoluzionari, profittino degli istinti democratici irresistibili della società per far circolare nelle masse le loro dottrine di uguaglianza assoluta e di trasformazione sociale. Costoro possono divenire pericolosi in un futuro lontano, perché hanno per loro le tendenze naturali dei tempi, che sono per il trionfo della democrazia, trionfo che egli stesso ritiene indubbio (Chiala, V, p. 38). Ci si è attaccati a queste ultime considerazioni e alla parola « democrazia » per provare come fosse avanti nelle sue idee il Cavour già tredici anni prima del '48.

Ma, ci sembra, a torto. Quel che egli intende qui per democrazia non sembra essere il governo democratico, il governo del popolo col suffragio universale come elemento costitutivo, ma la sparizione dei privilegi aristocratici, dell'aristocrazia come casta: o se pure egli intendeva la democrazia politica, la sua opinione sul trionfo di questa era oscillante e i suoi voti andavano in senso contrario. Nel *Diario*, sotto la data dello stesso anno, egli nota l'osservazione del Tocqueville che in questo momento si manifestano (in Inghilterra) due movimenti contrari, uno politico democratico e uno sociale aristocratico. Occorrerebbe eliminare questa anomalia, pericolosa per lo stato sociale; bisognerebbe mettere in armonia le forze sociali con le forze politiche. Tutto ciò che tendesse ad accrescere senza misura la potenza della democrazia sarebbe eminentemente pericoloso. L'aristocrazia conserva in questo momento appena la forza necessaria per difendersi; se venisse disarmata del tutto prima che alle masse fossero ispirati interessi per la stabilità sociale, l'ordine sociale correrebbe pericoli immensi. Per questa ragione il Cavour considererebbe l'adozione dello scrutinio segreto in Inghilterra come una misura pericolosa (p. 177 s.). Abbiamo qui una preoccupazione vivissima per il mantenimento dell'ordine sociale e la invocazione di un equilibrio fra evoluzione politica e sociale, nel senso di un arresto della prima per meglio assicurare una certa conservazione dell'aristocrazia. Ancora nel 1845 egli ammette la possibilità di una conservazione di questa, purché sappia assorbire gli elementi migliori delle altre classi: « Cosí procedette la potente aristocrazia inglese, e cosí dobbiamo procedere se vogliamo conservare una classe privilegiata destinata a servire di forza moderatrice nelle vicende sociali » (Chiala, V, p. 127). Vero è che nel bollore giovanile di fronte a certi spropositi delle aristocrazie egli aveva affermato che erano tutte colpite di vertigine e che la loro perdita era fatale, come punizione delle loro iniquità passate (*Diario*, a. 1834, p. 133).

Tipico è il favore che il Cavour dimostra verso il paternalismo conservatore dell'aristocrazia rurale nelle *Considerations sur l'état*

actuel de l'Irlande, che furono scritte nel 1843. Il passo vale la pena di essere riferito testualmente:

« On ne saurait assez apprécier les avantages de toutes sortes qui résultent de la résidence habituelle des propriétaires au milieu de leurs terres. De toutes les aristocraties, la plus populaire, c'est l'aristocratie territoriale, celle qui campe au milieu des populations rurales. Une pareille aristocratie a bien plus de dignité et de morale que l'aristocratie de cour; elle est bien plus forte, plus énergique, plus généreuse que l'aristocratie purement financière, qui a sa source dans le commerce et vit dans les villes. Mais ce qui constitue la véritable aristocratie territoriale, ce n'est pas seulement la possession d'une grande partie du sol, c'est plus encore l'influence que des rapports personnels continués de génération en génération pendant des siècles, ont fait acquérir aux grands propriétaires sur les populations de la campagne. Ces rapports sont fertiles en heureux résultats pour toutes le classes de la société, pour la plus haute comme pour la dernière. Ils fournissent aux riches un noble emploi de leurs fortunes et de leurs moyens; il assurent aux pauvres plus de bienveillance et d'humanité chez ceux dont leur sort dépend. Lorsque la société est ordonnée sur des bases solides, lorsqu'il n'existe dans la composition de ses éléments aucune cause anormale de trouble ou de discorde, la présence des propriétaires au milieu de leurs terres ne peut avoir que d'heureuses conséquences » (*Scritti*, II, p. 330 s.).

A parte ogni questione di casta aristocratica, l'inviolabilità della proprietà è per il Cavour un punto fondamentale. Nonostante ogni sua convinzione delle pessime condizioni sociali dell'Irlanda e della necessità di riforme, egli si dichiara nettamente nello scritto citato contro qualsiasi misura di espropriazione dei proprietari inglesi, dicendo che « ces abominables expédients » riuscirebbero solo a vantaggio dei due partiti estremi nemici dell'Inghilterra (*Scritti*, II, pp. 308, 321). E nella sua condanna, dopo l'evoluzione in senso moderato, delle rivoluzioni nazionali entra come elemento primario il criterio che queste rivoluzioni sono soli-

dali con piani di sovvertimento sociali e con passioni demagogiche: tanto è vero ch'egli spiega le poche « chances » di una rivoluzione democratica in Italia, e piú particolarmente l'insuccesso del movimento mazziniano, col fatto che la proprietà e quindi gli interessi conservatori non sono in Italia privilegio di una classe sola (*Scritti,* II, p. 43 s.). Democrazia, governo democratico, repubblica, hanno per Cavour trentenne — come per la maggior parte dei suoi contemporanei delle alte sfere sociali — significato di sovvertimento sociale, di « legge agraria ».

Questa è la faccia conservatrice del moderatismo cavouriano prequarantottesco. Ma la faccia liberale è anch'essa scolpita con rilievo non minore. I termini di progresso e di civiltà tornano continuamente sotto la penna del giovine Cavour, soprattutto quando egli parla della propria sistemazione ideale sul piano del *juste-milieu.* Egli vuole il progresso sociale con tutte le sue forze (Chiala, V, p. 29), desidera come a diciotto anni tutto quanto può procurare il maggior bene dell'umanità e lo sviluppo della civiltà (ivi, I, p. 383). Questo progresso è per lui qualche cosa di fatale, d'immancabile (sopra, p. 320). Nell'ordine teoretico e nelle applicazioni pratiche la verità finisce sempre per trionfare. Ciò è affermato e previsto a proposito delle leggi economiche, e in particolare della libertà di commercio, ma con motivazioni di carattere generalissimo: « Sarebbe conoscer male il potere della verità nella società moderna, il proclamare il regno eterno di un falso principio. La verità, una volta ch'ella sia posta in luce, esercita sulle intelligenze una influenza lenta, ma invincibile. Lo studio di tutte le grandi scoperte, di tutti i progressi notabili dei popoli inciviliti, prova ad evidenza che ogni qual volta una idea nuova è stata rigorosamente dimostrata, dopo che è stata accettata dalla vanguardia intellettuale della società, estende gradatamente il suo impero in virtú di una forza provvidenziale che è impossibile di negare sebbene le sue leggi sfuggano alla nostra percezione » (*Scritti,* II, p. 365). Appunto per questo egli crede che i progressi

reali siano quelli lenti e ordinati (sopra, p. 320). E cosí la sua avversione alle cospirazioni ed ai moti violenti non è solo timore egoistico e pauroso di sconvolgimenti, ma razionalismo ottimistico, fede nelle forze morali: « Le temps des conspirations est passé; l'émancipation des peuples ne peut être l'effet ni d'un complot ni d'une surprise, elle est devenue la conséquence nécessaire des progrès de la civilisation chrétienne, du développement des lumières. Les forces matérielles dont disposent les gouvernements seront impuissantes à maintenir sous le joug les nations conquises, lorsque l'heure de leur délivrance aura sonné; elles céderont devant l'action des forces morales qui grandissent chaque jour, et qui doivent tôt ou tard opérer en Europe, avec l'aide de la Providence, une commotion politique, dont la Pologne et l'Italie sont appelées à profiter plus que tout autre pays » (*Scritti*, II, p. 17 s.).

Come al potere assoluto, — corruttore nel mondo politico e in quello intellettuale (Chiala, I, p. 321), — la forza non gioverà quando sia scoccata l'ora, cosí un governo in armonia coi tempi si consolida rapidamente (tale è il caso della monarchia orleanista uscita vincitrice dalle elezioni del 1837: Chiala, V, p. 71). Questa fiducia gioiosa non si smentisce, ma assume l'aspetto di rassegnazione virile quando il movimento fatale prende avviamenti non del tutto conformi alle sue simpatie, come è il caso (sopra, p. 321 s.) del movimento democratico (comunque egli l'intenda): bene o male, esso è l'avvenire inevitabile dell'umanità, ed occorre prepararvisi (Chiala, V, p. 39). Questo progresso ha un carattere di universalità europea che ne riconferma la certezza e gli conferisce la sua piena fisionomia di un'epoca di civiltà. L'unità europea è chiamata talora da Cavour — con linguaggio preso in prestito agli scrittori neocattolici — cristiana: ma il concetto è laico e moderno. Egli ci parla di « branches de la grande famille chrétienne » (*Scritti,* II, p. 5), di progressi della civiltà cristiana (v. qui sopra), accoppiandoli con lo « sviluppo dei lumi »: è un umanismo settecentesco riconciliato col cristianesimo, come nel

Manzoni, ma, a differenza che in questo, mantenendo piena fiducia nelle forze umane. Anche piú tardi, nel '48, il Cavour rilevava che, pur avendo ogni nazione indole e tradizioni proprie, « tuttavia le società moderne in cui domina l'elemento cristiano sono rette da principî quasi identici » (*Scritti*, I, p. 42). Qui piú che mai si afferma l'influenza del pensiero neocattolico di un Balbo, e si delinea l'ulteriore concetto del Cavour pienamente maturo di « religione e libertà ».

Ma in questa « marche ascensionnelle des peuples modernes », vi sono popoli che sono rimasti indietro sotto l'influenza di forze ritardanti che li trattengono « dans un état funeste d'enfance industrielle et politique » (*Scritti*, II, p. 5). Fra questi popoli ritardatari, alla coda di tutti gli altri, è l'Italia (ivi). Nel dicembre '30 egli aveva constatato con tutta tristezza, che, mentre tutta l'Europa marciava sulla via del progresso, l'Italia era sotto la oppressione politica e religiosa (Chiala, V, p. 8). Il tono ora non è piú appassionato come una volta, ma la constatazione, — presa dallo scritto del 1846 *Des chemins de fer*, — è rimasta la medesima.

Perciò il problema nazionale, fra il 1830 e il '48, si presenta a Cavour come problema di ricongiungimento dell'Italia all'Europa civile: tal quale si era presentato al Mazzini anteriormente al 1830, quale si presentò ai moderati (salvo al Gioberti del *Primato*), come infine, si presentò ai liberali radicali di cui parleremo nell'ultimo capitolo. Siamo, cioè, ad uno dei motivi fondamentali del pensiero del Risorgimento. Egli dà tanta importanza nello scritto piú volte citato (*Des chemins de fer*) alla costruzione di ferrovie in Italia, perché avvicineranno non solo le diverse regioni della penisola fra loro, ma anche e soprattutto l'Italia intera all'Europa. Il traforo del Fréjus farà scomparire le distanze che separano l'Italia « des pays qui marchent à la tête de la civilisation, de Londres et de Paris, ces foyers ardents de lumières » (*Scritti*, II, p. 11). Questa medesima linea farà di Torino una città europea, un luogo ove popoli germanici e latini verranno a fare scambio « de produits et

de lumières » (ivi, p. 11 s.). E nel medesimo scritto egli dichiara che, se desidera con tanto ardore l'emancipazione d'Italia, non è soltanto per vederla gloriosa e potente, ma soprattutto perché possa salire al livello delle nazioni piú civili (p. 47). Poco piú tardi, già pienamente avviato il movimento quarantottesco, egli giustificherà la preparazione dell'Italia alla nuova vita politica col fatto che « da oltre trent'anni, noi ci educhiamo alla vita nuova, collo studio assiduo degli eventi che succedono fra le nazioni le piú inoltrate nelle vie delle civiltà, col seguitare attenti le grandi lezioni che si bandiscono dalle tribune dell'Inghilterra e della Francia » (*Scritti*, I, p. 13). E quando dovrà difendere lo statuto albertino, lo farà affermando « ch'esso racchiude tutti i piú grandi principî delle libere costituzioni, ch'esso consacra fra noi tutti i diritti di cui godono tutte le nazioni piú incivilite » (ivi, p. 31). Giunto al culmine — e al termine — della sua carriera, nell'ottobre 1860, vanterà alla Camera che la sua politica ha richiamato a nuova vita l'Italia, e l'ha fatta assidere al banchetto delle nazioni, e « portare la sua pietra al grande edifizio della civiltà moderna » (*Discorsi*, XI, p. 277).

Come in particolare il Cavour guardasse costantemente alla Francia e all'Inghilterra è troppo noto per aver bisogno di documentazione. La Francia sarà chiamata da lui piú tardi una seconda patria (Chiala, V, p. 230), e la sua anglofilia gli meritò il nomignolo di « mylord Camillo ». Mazzini invece, mosso dallo stesso punto di partenza, fu portato dal suo idealismo radicale ad allentare il nesso con la civiltà occidentale e soprattutto quello con la Francia. L'idea della Terza Roma, cosí primeggiante nel Mazzini della *Giovine Italia*, è ignorata dal Cavour, il quale si limita a parlare della città eterna come dell'antica padrona del mondo e della metropoli odierna della cristianità; e seppure aggiunge ai preziosi ricordi, di cui la chiama ricca, delle « magnifiche speranze » (*Scritti*, II, p. 30), usa una frase generica che sembra abbia per principale scopo quello di concludere degnamente il periodo. Tutti ricordano come nel discorso per Roma

capitale d'Italia egli dichiarasse candidamente di sentirsi estraneo a quella città (da lui non visitata mai) e motivasse la necessità della sua unione all'Italia con criteri puramente nazionali.

Questa convinzione vivissima della necessità per l'Italia ritardataria di ricongiungersi alla civiltà europea non diminuisce in Cavour per nulla il senso della dignità nazionale, o piuttosto si collega strettamente con esso: e la dignità nazionale, a sua volta, si collega con la dignità personale. Parlando degli incrementi che le ferrovie apporteranno al « movimento dei forestieri » in Italia, egli dice che questo è l'effetto meno importante, e non privo di inconvenienti. Lo sfruttamento del forestiero non è propizio allo sviluppo di abitudini industriose e morali, ma invece favorisce uno spirito di astuzia e di servilismo funesto al carattere nazionale (*Scritti*, II, p. 38). Questo non è che uno spunto di un tema svolto in pieno nel séguito dello stesso scritto *Des chemins de fer*: « L'histoire de tous les temps prouve qu'aucun peuple ne peut atteindre un haut degré d'intelligence et de moralité sans que le sentiment de sa nationalité ne se soit fortement développé. Ce fait remarquable est une conséquence nécessaire des lois qui régissent la nature humaine. En effet, la vie intellectuelle des masses roule dans un cercle d'idées fort restreint. Parmi celles qu'elles peuvent acquérir, les plus nobles et les plus élevées sont certainement, après les idées religieuses, les idées de patrie et de nationalité. Si maintenant les circonstances politiques du pays empèchent ces idées de se manifester ou leur donnent une direction funeste, les masses demeureront plongées dans un état d'infériorité déplorable. Mais ce n'est pas tout: chez un peuple qui ne peut être fier de sa nationalité, le sentiment de la dignité personnelle n'existera que par exception chez quelques individus privilégiés. Les classes nombreuses qui occupent les positions les plus humbles de la sphère sociale ont besoin de se sentir grandes au point de vue national pour acquerir la conscience de leur propre dignité. Or, cette conscience, nous n'hésitons pas à le dire, dussions-nous choquer quelque publiciste trop rigide, constitue pour les peuples, aussi

bien que pour les individus, un élément essentiel de la moralité » (ivi, p. 46).

La parificazione con i paesi stranieri è dunque voluta per la dignità nazionale; la dignità nazionale per quella individuale, che è poi la base della moralità. Triplice intreccio, che avevamo già incontrato, anche se non con disegno altrettanto netto, in un altro nobile liberale, in Pietro Verri (sopra, p. 132).

L'individualismo cavouriano trova esplicazione ideale in questo periodo, piuttosto che sul terreno politico propriamente detto, su quello economico e su quello religioso. La fede ottimistica di Cavour nel progresso è affine alla sua certezza scientifica delle leggi economiche, e in legame con essa; tanto è vero che la proclamazione, già riportata, della vittoria infallibile delle idee nuove e giuste viene a fondare e a concludere quella della vittoria delle dette leggi: l'economia politica è una scienza non meno certa della maggior parte delle scienze fisiche (*Scritti*, II, p. 355). E Cavour applica il concetto del *juste-milieu* alla considerazione delle sorti fatte dagli uomini alle leggi economiche: « Tristo destino delle severe verità scientifiche! Attaccate a vicenda dagli spiriti servili all'abitudine e dalle immaginazioni esaltate si finisce coll'imputar loro gli errori degli uni e le aberrazioni delle altre » (*Scritti*, II, p. 373). Non per questo il Cavour è un fanatico dell'economia: egli riconosce che essa non deve pretendere d'esercitare un dominio assoluto sul mondo, perché non ci sono soltanto la ricchezza e i bisogni materiali. A lei tocca solo il secondo posto di fronte alle scienze morali (ivi, p. 359). Ma quando la politica si mette contro l'economia, i principî di questa, offesi, reagiscono: e cosí a Napoleone riuscirono piú fatali gli errori economici che i suoi deliri d'ambizione (ivi, p. 368). Abbiamo qui come una ripresa, — probabilmente senza connessione diretta, — del mònito romagnosiano ai politici di non voler far violenza alle leggi naturali (sopra, p. 161 s.). Il trionfo della libertà di commercio è parificato dal Cavour alla distruzione di un regime di disuguaglianza utile ad

una minoranza privilegiata, e alla sostituzione di un altro fondato sopra leggi eque, dirette al bene di tutte le classi (ivi, p. 381). La sua importanza per la causa del progresso europeo è dunque centrale. La grande questione europea, proclama Cavour nel 1843, è la questione commerciale, cioè piú particolarmente la questione dell'abolizione in Inghilterra del dazio sul grano (Chiala, V, pp. 88, 103). Al Cavour capita di parlare a proposito della libertà di commercio di « causa della libertà » senz'altro (Chiala, V, p. 88). E come la vittoria del progresso, anche quella della libertà di commercio è sicura, fatale (ivi, p. 89). « La libertà commerciale è un punto verso il quale gravitano tutti i popoli civili » (*Scritti*, II, p. 532). Si noti quel « gravitano », di linguaggio scientifico-naturalistico. I progressi economici sono da lui considerati come un tal quale compenso alla mancanza di quelli politici: se il governo papale lascierà costruire la ferrovia Ancona-Bologna, le classi superiori romagnole troveranno piú facile la politica di pazienza e di attesa (*Scritti*, II, p. 19); in Francia le ferrovie per qualche tempo faranno le veci delle rivoluzioni politiche, per il bisogno che i Francesi hanno di novità (Chiala, I, p. 313).

Uno dei tratti già ben disegnati del liberalismo di Cavour in questo periodo è l'idea di libertà religiosa, nel doppio senso di libertà della religione da vincoli politici, e di libertà della società civile dal dominio clericale. Egli è recisamente contro l'ultramontanismo e il « parti prêtre ». Questo partito è assurdo; esso è per l'umanità un flagello piú grande dei comunisti. In Italia si eviterebbero quasi tutti gli errori e si camminerebbe a gran passi sulla via dei miglioramenti se non fosse per questo partito (Chiala, V, p. 104 s.). Nulla sarebbe piú funesto alla morale, all'umanità, alla stessa religione, che l'esagerazione dei principî religiosi, la dominazione di certi dottori sulle intelligenze (Chiala, I, p. 321). Egli ritiene però che la libertà sia il miglior rimedio contro il clericalismo, e perciò si pronunzia a favore di concessioni in Francia al clero per la libertà d'insegnamento (Ruffini, *La giovinezza del*

conte di Cavour, II, p. 377 ss. [1]; Chiala, V, p. 114). Per lo stesso concetto fa talora delle riserve alle furiose campagne antigesuitiche del tempo: si esagera in Francia l'influenza dei gesuiti; hanno vita fittizia e nessun avvenire (Chiala, ivi; Ruffini, ivi). Ma altre volte anch'egli fa esplodere la nota antigesuitica (Chiala, V, pp. 118, 159, 162; lettera alla Circourt in *Cart. D'Azeglio*, II, 2, p. 223 ss.). Vede invece con favore di neocattolicismo (o cattolicismo liberale) francese, perché ne spera la riconciliazione della chiesa con la civiltà (Chiala, I, p. 323 s.); e dice che, se la chiesa adotterà le idee della nuova scuola cattolica e democratica, egli diventerà cattolico ardente. Anche in Italia osserva con piacere come i cattolici illuminati siano piú numerosi di quel che si crede (Chiala, V, p. 114).

Alla vigilia delle riforme albertine dell'ottobre '47, con le quali si apre il nuovo periodo della storia piemontese, il Cavour confessava candidamente: « Aussi à tout prendre je ne me crois pas plus libéral qu'un grand nombre de ceux qui occupent les avenues du pouvoir » (Chiala, I, p. 383 s.). Non avevano dunque del tutto torto gli avversari democratici, che in quel periodo lo qualificavano di retrivo. I moti del 1846-48 furono essenzialmente popolari, di piazza: quelli che a Cavour per natura piacevano meno. Se ci fu un punto sul quale Cavour non cambiò mai fu ben questo, che la piazza, anzi in generale il popolo, non doveva prender la mano al governo. Gli elogi a Carlo Alberto che — iniziata la propria carriera di giornalista con la fondazione del « Risorgimento » nel dicembre '47 — egli inserisce nei suoi articoli (*Scritti*, II, p. 67; I, pp. 18, 23, 195), se non rappresentano una simpatia vera per quel re, per cui ebbe anzi profonda avversione; se, oltre ad esser formule di rito, servono d'incitamento al sovrano, possono tuttavia rappresentare anche il suo desiderio sincero che il governo rimanga padrone del movimento. Del resto, egli non tratta bene soltanto

[1] P. 308 della ristampa del 1938.

Carlo Alberto, ma esprime anche la sua illimitata fiducia « nella virtú, nei lumi e nei generosi sensi dei nostri principi » (*Scritti*, I, p. 16). Se quella fiducia si può supporre non l'avesse in fatto cosí intera come a parole, è lecito d'altra parte ritenere che avrebbe salutato con gioia sincera il mantenimento della concordia fra principi e popoli, la direzione del movimento italiano mantenuta o riacquistata dai sovrani. Prima del '48 il suo *juste-milieu* stava fra coloro che volevano rimaner fermi, e coloro che, per muoversi, intendevano ricorrere ai mezzi violenti, — tra la « resistenza » e il movimento « forsennato » —; ora esso si trovava fra i desiderosi del ritorno all'antico — se non formale, almeno nella sostanza — e quelli che non erano contenti di quanto avevano ottenuto, e intendevano camminare (illegalmente o anche legalmente) verso la democrazia. Cavour, insomma, da monarchico-costituzionale *in spe*, è divenuto tale in fatto e intende rimanerlo. Il suo, presentemente, è liberalismo conservatore.

La necessità di uno statuto era stata affermata da lui dopo le riforme dell'ottobre '47 (Chiala, V, p. 166). Ma di questa necessità egli medesimo dà una spiegazione conservatrice: « Se foste a Torino da un mese in qua non dubito che avreste diviso l'opinione, che una Costituzione era indispensabile per arrestare il moto progressivo delle passioni e frenare il partito radicale, che mirava a nientemeno che a fondare sulle istituzioni municipali una Costituzione ultra democratica » (lettera al Giovannetti, Chiala, V, p. 173 s.). Egli aveva propugnato nel gennaio '48 l'istituzione di un parlamento accanto alle altre riforme di libertà, — in particolare di fronte a una libera stampa, suscettibile di esagerazioni, di errori, di ingiustizie, — come un elemento equilibratore rafforzante il governo, perché gli dava il modo di giustificare la sua politica di fronte all'opinione pubblica e di avere l'appoggio dei rappresentanti della nazione (*Scritti*, I, pp. 4-7). Non era tattica, o almeno non era semplice tattica. Quest'idea del governo che trae forza dal parlamento di fronte al popolo e ai moti popolari rimase anzi in Cavour fondamentale.

Una volta pubblicato lo Statuto del 4 marzo, egli, mentre da una parte ne assunse le difese contro gli insoddisfatti, mostrando come esso conferisse i diritti di tutte le nazioni piú civili e introducesse l'elemento elettivo in tutte le istituzioni politiche e amministrative (*Scritti*, I, p. 31), d'altra parte considerò con piacere che non era stato strappato da una rivoluzione al potere governativo. Non parlò di statuto « octroyé », come avrebbero potuto fare i Borboni del primo ramo, ma di accordo fra principi e popoli in cui non v'erano né vincitori né vinti (Chiala, V, p. 170). Anche qui non si tratta di pura concessione ai sentimenti conservatori della cugina de la Rive, cui la lettera è diretta: piú tardi, alla Camera subalpina, egli espresse la stessa idea (*Discorsi* [2], II, p. 445). Notevole è la formula da lui usata in un articolo del marzo 1848 nel « Risorgimento », formula di tipo squisitamente dottrinario: il Parlamento, cioè il re e le Camere (*Scritti*, I, p. 34). Nella suaccennata apologia dello statuto albertino, egli trova che il potere esecutivo non avrebbe potuto esser ristretto maggiormente « senza indebolire soverchiamente la forza governativa, ciò che sarebbe contrario all'indole delle società moderne europee, e funesto al nostro paese che si trova a formare l'avanguardia dell'Italia al cospetto dello straniero » (*Scritti*, I, p. 32).

La sua formula è piú che mai centristica: bisogna camminare nella via del progresso « con energica moderazione », evitando « le tempeste degli esagerati », e « le secche dei retrogradi » (Chiala, V, p. 154). Ma soprattutto dopo la concessione dello Statuto la sua preoccupazione è a sinistra piuttosto che a destra. Nella lettera già citata al Giovannetti, egli dice che « è necessario, indispensabile, di costituire un partito liberale conservatore... Dobbiamo aspettarci a vedere costituirsi un partito estremo impaziente. Bisogna apparecchiarsi a combatterlo » (ivi, p. 174). La necessità di un partito conservatore è ribadita nelle lettere al de la Rüe, pubblicate dal Bert (pp. 249, 252). Contro l'estremismo di sinistra egli pensa ad appoggiarsi sul clero: « Je ménage beaucoup le clergé... S'il passait au radicalisme nous serions perdus. S'il reste

avec nous, nous n'avons rien à craindre » (Chiala, V, p. 172). S'intende che il presupposto di questa alleanza con il clero è che esso accetti il nuovo ordine di cose (*Scritti*, I, 13, pp. 86-87). Egli è piú che mai quindi contro l'anticlericalismo (ivi, 14). Per il conferimento del suffragio elettorale afferma nettamente il criterio dell'interesse dell'elettore al mantenimento dell'ordine sociale, o, com'egli stesso dice, alla « legalità conservatrice » (*Scritti*, I, p. 63). Nega la « fallace dottrina, conseguenza di uno dei piú pericolosi sofismi dei tempi odierni, che proclamava il diritto di partecipare al governo della società, *diritto di natura* » (ivi, p. 61); e si dichiara contro il suffragio universale, inapplicabile in monarchia costituzionale, pericoloso e funesto (ivi).

Nel Cavour del '48 i partiti politici e le loro contese non trovano un gran favore. Per un momento egli vagheggia un solo partito in Italia, « il partito nazionale, le cui mire tendono a conciliare la stabilità dei troni collo svolgimento delle costituzioni liberali » (*Scritti*, I, p. 12). Si accostava molto, se proprio non vi aderiva, all'ingenuo ideale quarantottesco di cui sentimmo il Balbo farsi beffe (sopra, p. 309 s.). Pure, con lo Statuto e il Parlamento anche il Cavour vede come sia inevitabile che sorgano diversi partiti politici (ivi, p. 52). Ma egli vorrebbe piuttosto restringerne il giuoco e l'influenza per dar la preponderanza alla capacità tecnica e al criterio morale: se i capipartito fossero sovrabbondanti nelle Camere, ne potrebbero risultare gravi inconvenienti, le passioni politiche infiammerebbero eccessivamente gli spiriti, producendo pericolose perturbazioni (ivi). È preferibile pertanto « che nella Camera popolare si trovino in gran numero uomini di mente pacata, di spiriti pratici, utili a tutte le parti, senza il concorso dei quali riesce sommamente difficile, per non dire impossibile, il reggere a lungo il governo entro le sue vie naturali » (ivi, p. 52 s.). Tali sono magistrati, giuristi, agricoltori, commercianti, industriali e altre categorie di persone specializzate in qualche attività (ivi, p. 51). Meglio alcuni uomini politici di meno, ma gente moralmente ineccepibile (ivi, p. 60). Perciò egli

è contrario allo scrutinio di lista, che allontana il candidato dall'elettore e favorisce i partiti, specialmente quelli estremi (*Discorsi* [2], I, p. 24 s.). A prima vista, questa insistenza sull'importanza dell'elemento tecnico e professionale, combinata con l'avversione ai partiti, che sarebbero contrari a « un sistema democratico » (ivi), potrebbe far pensare a un presentimento di stato corporativo. Il Cavour, invece, pensa ad assicurare i valori individuali di fronte alle discipline coatte ed ai programmi prestabiliti delle organizzazioni (quando parla del diritto elettorale, mette fra le qualità necessarie negli elettori l'indipendenza tanto dalle fazioni quanto dal governo: *Scritti*, I, p. 63); e inoltre parlano in lui preoccupazioni conservatrici e di governo. L'azione governativa è da lui concepita come un superamento dei partiti estremi contrastanti: il suo ideale è « un sistema di governo savio e conciliatore » (*Scritti*, I, p. 53).

Una particolare avversione è manifestata dal Cavour contro la democrazia quarantottesca piemontese. Il Gioberti è detto nell'agosto '48 « demagogo sfrenato » (Bert, p. 217); ma poi, divenuto capo di governo, egli si rivelò assai diverso, e il Cavour diventò suo partigiano accanito. Con linguaggio violento egli parla a proposito delle elezioni piemontesi nel gennaio '49 de « lo spirito di anarchia e di disordine » che ha trionfato pienamente (Chiala, V, p. 190); e non doveva avere tutti i torti la « Concordia » quando lo accusava in quel tempo di far quasi una cosa sola del comunismo e della democrazia (Chiala, I, p. 122). Egli giunse a considerare la ripresa della guerra con l'Austria sotto l'angolo visuale, se non unico, preponderante, della vittoria sopra questa democrazia medesima (Bert, pp. 222, 264). Ma non era semplice avversione di partito, ricambiata con la spontanea esuberanza della sua natura a chi per suo conto l'aveva sempre combattuto e messo in ridicolo. Si trattava anche di valutazione di uomini: alla vigilia di Novara egli osservava che il torto principale del ministero d'allora era di esser composto di uomini di mediocrità colos-

sale: essere al tempo stesso uomini rivoluzionari e ministri senza energia e capacità era troppo (Chiala, V, p. 193).

Soprattutto, il razionalismo realistico, utilitaristico del suo cervello venne urtato dall'estremismo programmatico e declamatorio del partito contrario, specie quando si rivelava sopra un terreno eminentemente pratico come quello delle finanze e in cui il Conte aveva ragione di ritenersi piú competente di qualchedun altro. Aveva scritto fin dal giugno '48 nel « Risorgimento » contro le « fallaci dottrine » finanziarie in Francia, contro i « mezzi eroici, i rimedi estremi » (*Scritti*, II, p. 564). Piú tardi, venne fuori il Brofferio a parlar di mezzi finanziari rivoluzionari; ed egli opponeva la sua dialettica e il suo buon senso pratico: « O si parla di un mezzo ben calcolato, efficace, ed in tal caso rientra nella classe dei mezzi ordinari, e la parola *rivoluzionario* non toglie né accresce la sua naturale bontà; o si prescinde dall'attitudine intrinseca, ed in tal caso il carattere rivoluzionario non può giustificarne o compensarne il difetto » (I, p. 346). E vivacemente anatomizzava l'idealismo rivoluzionario, a cui opponeva le leggi della realtà: « Concepire uno scopo, appoggiarsi sopra un'ipotesi, procedere di pensiero in pensiero, formare una concatenazione di elementi prescelti, astrarli dalle realità che li circondano e li modificano, disprezzar gli ostacoli, irritarsi davanti a loro, abbatterli ed aprirsi un passaggio; ecco tutto il sistema nella sua nudità. È un mondo ideale, architettato nel silenzio del gabinetto sugli istinti buoni o perversi del nostro cuore, è un tratto dell'umana superbia, al quale la natura oppone costantemente o l'impossibilità momentanea, o la punizione del disinganno ». E incalzava: « Gli uomini dalle misure energiche, gli uomini davanti ai quali noi non siamo che miserabili *moderati*, non sono già nuovi nel mondo: ogni epoca di rivolgimento ha avuto i suoi, e la storia c'insegna che non furon mai buoni, se non ora ad accozzare un romanzo, ora a rovinar le cause piú gravi dell'umanità. Quanto piú disprezzano le vie segnate dalla natura, tanto meno riescono... Quando poi non si tratti dell'impossibilità momentanea, si tratta sempre di un

trionfo effimero ed illusorio. La moltitudine applaude, il saggio tace; l'evento sopravviene e giustifica le previdenze del saggio. Un momento vi paiono vittoriosi; l'indomani sorge la fredda ragione, sorgono i bisogni inerenti alla specie, sorgono gl'invincibili interessi della famiglia; sorgono tutti come un'ondata, ingoiano il mezzo *rivoluzionario* e lo scopo è fallito. Si direbbe che la natura li adeschi e li attenda, per poi beffarsi di loro ed avvezzarli a venerarne le leggi » (ivi, p. 346 s.). Adduceva esempi di mezzi rivoluzionari che hanno perduto le rivoluzioni: gli assegnati, il corso forzoso, la legge del minimo, il Terrore che finí nel Direttorio, nel Consolato, nell'Impero: i rimaneggiamenti di territori contrari alle nazionalità compiuti da Napoleone; l'insurrezione socialista di Francia del 24 giugno '48, e infine terminava con una profezia: « Attendiamo ancora un momento, e vedremo l'ultimo effetto del mezzo rivoluzionario, Luigi Napoleone sul trono! » (ivi, p. 348 ss.). Profezia (l'articolo è del novembre '48, anteriore all'elezione del Principe-Presidente) che veramente colpisce. E tornando al Brofferio lo rimproverava di voler certe misure non perché utili, ma perché violente e rivoluzionarie, di respingerne altre non perché turbassero gli interessi pubblici e privati, ma perché li turbavano poco. E concludeva: « Tutto siam pronti ad ammettere, e non ci è cosa che ci spaventi, quando ci si ponga la quistione nel suo vero punto. La spogliazione, la leva in massa, la propaganda, la carta-moneta, se volete anche il *terrore*, tutto siam disposti a discutere ed abbracciare, quando ci sarà chi si fidi di dimostrare che siano mezzi efficaci a conseguire ed assicurare l'indipendenza e la libertà italiana. Ma finché ci si venga a proporli in grazia del demerito che li distingue, in grazia del loro carattere rivoluzionario, noi non sapremo che doppiamente abborrirli, perché iniqui in se stessi, e perché tradiscono il fine supremo delle nostre tendenze » (ivi, p. 352). Poche volte il razionalismo positivo che costituisce il fondo mentale del Cavour è venuto piú chiaramente alla luce che in questo articolo, e piú chiaramente è apparso il nesso fra quello e il suo moderatismo. Egli diceva in una lettera

del gennaio '49 di non aver mirato a successi popolari, ma unicamente a servir la causa della ragione e del buon senso (Chiala, V, p. 185).

V'era però in questo suo atteggiamento anche un motivo piú concreto, e se si vuole piú interessato. Lo sguardo del Cavour continuava a percorrere l'orizzonte europeo; in particolare egli teneva l'occhio alla Francia. Alla radice del suo atteggiamento conservatore nel '48 sta in buona parte la rivoluzione di febbraio, coi timori socialcomunisti destati da essa e da certi suoi svolgimenti. Una lettera del 28 febbraio '48 esprime appunto questi timori, indicando la posizione delicata in cui viene a trovarsi il Piemonte fra l'Austria e la Francia repubblicana (Bert, p. 190). Piú tardi egli ebbe a proclamare che « nessun movimento, a mio giudizio fu piú funesto, piú deplorabile di questo » (la rivoluzione di febbraio); « nessun movimento mi fu cagione di piú grave dolore » (*Discorsi* [2], VI, p. 361). Nel « Risorgimento » del 10 aprile '48 si sforzò di farne un apprezzamento calmo, indicando come la rivoluzione fosse stata provocata dagli errori del governo orleanista, ma indicando in pari tempo le tendenze della nuova repubblica e i pericoli che vi si celavano (*Scritti*, I, p. 196 s.). Mostrò anche da principio una certa fiducia per il modo col quale si era portato il popolo di Parigi dopo la sua vittoria e per i primi atti del governo provvisorio. Ma al tempo stesso diceva chiaramente quale era il timore suo e di tanti altri: « La rivoluzione attuale di Francia non è diretta soltanto allo stabilimento di nuovi ordini politici, ma si prefigge per iscopo di operare sostanziali cambiamenti negli ordini sociali. Non sono le idee di repubblica e di democrazia che spaventino, è lo spettro del comunismo che tiene tanti animi dubbiosi e sospesi » (art. del 6 marzo; *Scritti*, I, p. 361).

La polemica contro le temute tendenze socialiste della seconda repubblica francese è frequente (*Scritti*, I, pp. 220, 391; *Discorsi* [2], I, p. 90 s.): e prende carattere generale rivolgendosi contro il socialismo in nome del liberismo economico. Ai seguaci del Blanc egli rimprovera di odiare la concorrenza industriale e di ritenere

« spregevole errore » le dottrine liberiste di Smith, Say e Malthus (*Scritti*, I, p. 225). L'interesse individuale occorre per la produzione; altrimenti si avrà forse l'uguaglianza, ma nella miseria (ivi, pp. 364-368; cfr. *Discorsi* [2], I, p. 251); ora, il benessere è dato precisamente dall'abbondanza della produzione (*Scritti*, l. c.). Lo Stato è inadatto per la gestione economica (ivi, p. 369). Sole applicazioni possibili del socialismo per lui sono modificazioni nell'impiego dell'entrate pubbliche e nella tassazione (ivi, p. 370). Alla questione operaia mostrò di voler rivolgere qualche attenzione nel « Risorgimento », ma non uscí da generalità vaghe e di sapore moralistico-conservatore: occorreva afforzare « la base principale su cui poggia la classe operante col renderla piú morale, piú religiosa; col procacciarle istruzione piú larga, vivere piú agiato » (*Scritti*, II, p. 72). Un poco piú tardi si dichiarò favorevole al regolamento dei giorni di riposo e delle ore di lavoro (*Discorsi* [2], II, p. 87). Pure la necessità di far qualche cosa per il miglioramento delle classi inferiori è sentita da lui talora con vivezza: se non si fa nulla, egli dice, c'è il rischio di una catastrofe spaventevole (Bert, p. 301). Annunciò una volta di voler trattare le questioni sociali fondamentali dell'intervento dello stato nei rapporti tra datori di lavoro e lavoratori, e del riparto dei prodotti del lavoro secondo nuovi criteri (*Scritti*, I, p. 374); ma non dette esecuzione al proposito. Affermò anche, non senza semplicismo, che l'introduzione della carità legale avrebbe fatto cadere gli argomenti piú formidabili del comunismo (ivi, p. 378 s.). In fatto di rivoluzione sociale egli si fermava a quella della Costituente francese: tale rivoluzione era avvenuta anche in Italia da lungo tempo; il feudalismo non esisteva piú; e le riforme sociali che rimanevano a compiersi non consistevano che nell'ottenere dalle classi superiori di scambiare i vecchi pregiudizi e le distinzioni immaginarie con i benefici reali e stabili degli ordini nuovi. « Ad operar questo cambiamento non si richieggono misure violente; basta l'azione regolare e benefica delle nuove istituzioni politiche » (*Scritti*, I, p. 11 s.). Dunque: rivoluzione sociale borghese già

compiuta, e del resto un prudente riformismo. Anche l'imposta progressiva fu da lui combattuta come socialistica (*Scritti*, II, pp. 161, 173 s.; *Discorsi* [2], I, p. 88 ss.).

Egli seguita a trarre l'oroscopo dalla Francia per l'ordine sociale italiano ed europeo. Ciò si vede soprattutto, nelle lettere al de la Rüe: nel dicembre '48, in seguito all'esito delle elezioni in Francia ritiene l'ordine sociale salvo in Europa; nel maggio '49, riconfermando che il nostro avvenire dipende da quello dell'Europa, e che « toutes les question politiques disparaissent devant la grande question sociale », dice che le nuove elezioni francesi sono un grande avvertimento per i successi numerosi dei socialisti; poco dopo insiste sul grave stato della Francia. Ancora qualche giorno, e le notizie sono migliori: pare che lo spavento fosse stato troppo per il risultato delle elezioni (31 maggio). Infine nell'agosto '49 dice che, fintanto che la Francia si terrà immune dal socialismo, « questa piaga » non è da temere fra noi (Bert, pp. 256, 300, 303, 304, 327).

Sarebbe errato ridurre queste preoccupazioni quarantottesche di Cavour per l'ordine sociale, e contro il pericolo socialistico, unicamente a conservatorismo e ad egoismo di capitalista. C'è questo, ma c'è anche altro. Il momento liberistico, individualistico, « attivistico », è evidente nell'antisocialismo cavouriano. Anche se si potesse attuare — egli scrive nel « Risorgimento » — con buoni risultati economici una società sansimonista e fourierista, il sacrificio del libero arbitrio e di ogni specie di libertà individuale sarebbe talmente contrario agli istinti dei popoli moderni, che una tale società non potrebbe essere stabile (*Scritti*, I, p. 369). Insieme con questo, v'è il suo realismo attento agli effetti palpabili, e rifuggente dai piani a lunga e incerta scadenza con danni immediati. Combattendo così recisamente il socialismo, egli è persuaso di combattere nell'interesse medesimo delle classi operaie. L'elevazione di queste deriverà in prima linea dal progresso generale, da quello sviluppo della civiltà e dell'agiatezza col quale

egli tiene a constatare — contro una asserzione in contrario — come vada unito un aumento nella media della vita umana (*Discorsi* [2], I, p. 182). C'è, o ci deve essere, rispondenza stretta fra istituti politici e condizioni sociali: con questa ragione giustifica la concessione dello Statuto in Piemonte (Chiala, V, p. 170); e su questo argomento si estende in un discorso alla Camera subalpina dell'ottobre '49 (*Discorsi* [2], I, p. 244 ss.). Sistema e progresso economici, sistema e progresso politici sono legati insieme: « Là dove non è vita pubblica, dove il sentimento nazionale è fiacco, non sarà mai industria potente. Una nazione tenuta bambina di intelletto, cui ogni azione politica è vietata, ogni novità fatta sospetta e ciecamente contrastata non può giungere ad altro segno di ricchezza e di potenza quand'anche le sue leggi fossero buone e paternamente regolata la sua amministrazione » (*Scritti*, II, p. 67 s.). Dunque, niente paternalismo: tale è il bisogno di libertà nell'industria, che è migliore per essa uno stato « inquieto, sí, ma dotato di soda libertà », che uno tranquillo, ma in regime di compressione (ivi, p. 70). Egli ritiene matura l'Italia per la libertà, e non vuol sentir parlare di tirocinio ulteriore (*Scritti*, I, p. 10). Si pronunzia per la pubblicità; senza di essa non v'è discussione proficua in una Camera popolare (ivi, p. 118); la pubblicità, utile a tutta l'amministrazione, è massimamente necessaria alle pubbliche finanze (ivi, II, p. 76). Né vuole le riforme misurate con il contagocce: è « pericolosa grettezza politica », che rovinò tanti principi, quella di commisurare le riforme non alle esigenze dei tempi e ai bisogni dei popoli, ma « allo stretto indispensabile, per allontanare il prossimo pericolo di politici sconvolgimenti » (ivi, I, p. 138).

Il suo riserbo verso l'idea democratica (che si trasforma in ostilità aperta verso i democratici di casa sua) è dovuto anche al timore di una democrazia autoritaria. All'Inghilterra, esaltata come il paese della libertà, come quella che serba illese « dalle usurpazioni del potere e dalle violenze popolari la libertà individuale, la libertà della stampa, il diritto di riunione, e quello di

petizione », egli contrappone il poco rispetto che sul continente hanno usato a queste libertà i partiti vittoriosi. In particolare le rivoluzioni francesi fecero molto per la causa popolare, ma poco per la libertà vera (*Scritti*, I, p. 401). Il problema della seconda repubblica francese, che è detto il maggior problema dei tempi moderni, per lui sta innanzi tutto nel vedere se sia possibile costituire una grande repubblica democratica unitaria, sulla base la piú largamente popolare possibile, e al tempo stesso con « un potere centrale investito di maggior autorità che qualunque sovrano esistente » (ivi, p. 385). Ma poi dichiara « forse irresolubile » questo problema, « di conciliare i principî i piú larghi di libertà con un potere centrale rivestito di un'autorità piú estesa, piú irresistibile di quella esercitata dai re assoluti » (ivi, II, p. 558). Egli è per la libertà contro la centralizzazione e la eccessiva regolamentazione governativa: libertà per lui è innanzi tutto iniziativa individuale e locale; si tratta di formare le abitudini di indipendenza, di legalità, di dignità personale che tanto giovano in Inghilterra, abitudini che non si sono radicate in Francia, dove appunto l autorità centrale regola e controlla ogni cosa (ivi, I, p. 114 s.). In un discorso dell'ottobre '49 egli osservava come la Francia da cinquant'anni progredisse nella via della libertà politica e della democrazia, restringendo contemporaneamente sempre piú la libertà economica ed aumentando la centralizzazione civile: contraddizione che conduceva al socialismo o al dispotismo (*Discorsi* [2], I, p. 256; cfr. ivi, II, p. 185 ss.). Per questo si può ritenere che egli abbia data tanta importanza alla nuova legge comunale (Chiala, V, p. 166) [1]. Tipico è il motivo, che vedemmo già nel primo Cavour, del nesso tra libertà e dignità personale: questa è una delle basi

[1] Egli tuttavia è contro il municipalismo: se nel medioevo l'indipendenza comunale era la sola vera guarentigia dei diritti del cittadino, ora col sistema rappresentativo i diritti individuali possono conciliarsi con l'esistenza dei grandi imperi, e la divisione in una moltitudine di piccole associazioni politiche sarebbe funesta. La centralizzazione è dappertutto, perfino in Inghilterra e in Svizzera; tanto meno può risuscitare il municipalismo in Italia, « che piú d'ogni altra vuole ed ha bisogno di essere forte » (*Scritti*, I, p. 40 s.). Cfr. *Discorsi* [2], II, p. 185 s.

essenziali delle società liberali (*Scritti*, I, p. 62). E veramente nell'idea di personalità è la radice piú profonda del liberalismo.

Nel carattere eminentemente personale di ogni vera fede religiosa potrà dunque cercarsi uno dei motivi dell'importanza data dal Cavour alla libertà di coscienza e di culto. Egli rilevò come lo Statuto per questa parte non fosse stato abbastanza completo (ivi, p. 32); ed affermò la necessità, a proposito della nuova costituzione che sarebbe dovuta uscire dalla fusione tra Piemonte e Lombardo-Veneto, di dichiarare nella legge fondamentale le dette libertà (ivi, p. 85 ss.). Fin d'ora parla con insistenza — un po' come di un fatto, un po' come di un desiderio — della riconciliazione fra clero e progresso, preparata dal Gioberti, compiuta da Pio IX (ivi, p. 10 s.), dell'adesione data dal clero a « la causa della libertà, considerandola strettamente congiunta con quella stessa della religione »; ed aggiunge che « il cattolicismo, mosso da quel divino istinto che lo spinge a rannodare attorno a sé le forze vive della società, fa in quasi tutta l'Europa causa comune coi popoli » (ivi, p. 86 s.). E ammonisce altresí che le libertà chieste a ragione dal clero per sé nei paesi non cattolici, esso non vorrà negarle fra noi agli acattolici: se cadesse in tale contraddizione, tentando di mantenere qualche cosa del dispotismo religioso passato, esso darebbe a sospettare della sincerità della sua alleanza con la causa della libertà, e cagionerebbe al cattolicismo danni maggiori di ogni piú fiera persecuzione (ivi, p. 87). Accanto alla libertà religiosa, speciale importanza è data alla libertà di stampa: la stampa è mezzo principale di civiltà, di progresso per i popoli, senza il quale le società moderne, in qualsiasi ordinamento politico, indietreggerebbero (ivi, p. 4).

Non per questo il Cavour è estraneo all'idea democratica fondamentale della sovranità della nazione; sebbene rimanga vero che l'idea non è affermata nettamente, né appare al primo piano delle preoccupazioni cavouriane. Egli afferma il potere costituente della nazione, ma entro i limiti della monarchia, e attribuendolo al re e alle Camere in solido (*Scritti*, I, p. 34 s.). Parlando dell'ir-

revocabilità dello Statuto — che deve solo intendersi nei riguardi dei nuovi principî proclamati da esso — egli insiste sul legame del popolo col re in forza dello Statuto medesimo (ivi, p. 35). Molto più conforme alla sua mentalità è il parlare, piuttosto che di sovranità del popolo, di sovranità dell'opinione pubblica (ivi, pagine 4 ss., 87). Ma, pur essendo contrario, come vedemmo, al suffragio universale, egli ritiene che l'estensione dei diritti elettorali per sé sia un bene (ivi, p. 62). Ed è notevole che, con tutta la sua tendenza a mantenere forte il potere governativo (sopra, p. 333), egli, fautore del bicameralismo, si dichiari contro il Senato regio, ritenendo che non avrebbe autorità sufficiente, appunto perché emanazione del potere governativo (ivi, p. 93 s.).

Nonostante tutto il suo amore dell'ordine legale, tutte le sue preoccupazioni conservatrici, Cavour si rifà alla rivoluzione francese. La Francia nel 1789 proclamò in Europa « i principî rigeneratori delle società moderne » (ivi, p. 159), e, sia pure con modi spesso iniqui, raggiunse lo scopo assegnatole dalla Provvidenza di stabilire l'eguaglianza civile, le libertà costituzionali (ivi, p. 11; cfr. p. 32). Mantenendo il suo europeismo, egli tiene all'accordo dell'Italia con le grandi nazioni europee, soprattutto con Francia e Inghilterra, e di queste fra loro (ivi, pp. 160, 163 s., 244 ss., 288). Tiene tanto a quest'accordo, che, pur affermando l'armonia necessaria fra politica interna liberale ed estera nazionale (Chiala, I, p. 385), propende — prima della rivoluzione di Milano — a prudenza nei riguardi dell'Austria, perché ritiene che l'Inghilterra sarebbe contraria ad una politica italiana aggressiva (*Scritti*, I, p. 180).

Sui campi di Novara, e poi nelle terze elezioni del 1849, — quelle posteriori al proclama di Moncalieri, — la « demagogia » piemontese (non mai molto temibile, in verità) era stata vinta. Dall'orizzonte parigino e francese (cfr. sopra, p. 339) le minacce di convulsioni sociali scomparivano: ben presto il colpo di stato napoleonico dimostrava che eccesso ormai era da temere nel senso

opposto, e Cavour sentí la necessità di erigere una barriera contro la reazione (cfr. *Discorsi,* IX, p. 114 s.), barriera che fu il « connubio ». Ora lo spirito realistico di Cavour si allea con i suoi istinti liberali, e il suo liberalismo si afferma e si espande. La pratica di governo, il piacere personale ch'egli prende alla vita parlamentare, cosí felicemente e liberamente dominata da lui, rafforzano l'espansione liberale.

Ora il Cavour domanda che la Costituzione non solo sia mantenuta, ma si attui e si svolga nella vita politica: meglio la reazione aperta, che un costituzionalismo puramente formale sotto la cui veste continuasse a vivere il vecchio spirito assolutistico (*Discorsi,* VIII, p. 113). Il vero costituzionalismo implica un insieme di riforme che adeguino tutto l'edificio politico al nuovo principio: riforme che avranno l'utilità di provare a tutti gli amici del progresso che esso si può attuare con gli istituti costituzionali (*Discorsi* [2], II, p. 78). Il riformismo, l'abbiamo già inteso, non deve ridursi a un minimo dettato solo dallo spirito di opportunità. Solo un franco costituzionalismo preserverà il Piemonte dallo spirito repubblicano (Chiala, V, p. CCCXLV). E cosí solo mezzo contro il socialismo è la libertà: libertà politica, libertà d'insegnamento, soprattutto libertà industriale e commerciale (Chiala, I, p. 432). Piú che mai i principî dell'Ottantanove son proclamati « liberi principî, che non è piú possibile cancellare dal codice delle nazioni » (*Discorsi,* IX, p. 254). Si tratta di un nuovo principio che ha trionfato nell'ordine politico, il principio di libertà sostituito a quello di autorità, il principio del progresso sostituito a quello di immobilità, « gran mutazione » che fu opera in gran parte della Francia con « la sua gran rivoluzione » (*Discorsi* [2], I, p. 245). In questo nuovo sistema, la prima condizione di forza è che esista il perfetto accordo fra ministero, parlamento e opinione pubblica (*Discorsi* [2], IV, p. 505). In questo sistema sono naturali le divergenze tra governo e opposizione: l'opposizione insiste su ciò che è desiderabile, il governo deve attenersi a ciò che è possibile (*Di-*

scorsi, IX, p. 294)[1]. Il Cavour è contro la repressione della stampa: non vi sono riguardo a questa che due sistemi, quello della censura, o quello della libertà (ivi, VIII, p. 299). È per la libertà d'insegnamento (*Discorsi*[2], IV, p. 508); ma riconosce che, non potendosi passare dopo secoli di monopolio alla libertà assoluta, si debba applicare gradatamente, prima nell'insegnamento superiore, poi nel medio e nel primario (ivi), e che intanto debbano coesistere l'insegnamento di stato e quello privato (ivi, X, p. 21). Le idee si combattono con le idee, i principî con i principî, non con la compressione materiale. « Per qualche tempo sicuramente i cannoni, le baionette potranno comprimere le teorie, potranno mantenere l'ordine materiale, ma se queste teorie si spingono nella sfera intellettuale, credete, o signori, che tosto o tardi queste idee, queste teorie si tradurranno in effetto, otterranno la vittoria nell'ordine politico ed economico » (*Discorsi*[2], III, p. 268 s.).

L'indirizzo piú decisamente liberale del pensiero cavouriano — tradotto nei fatti con il « divorzio » dalla Destra e il « connubio » con la Sinistra, o meglio il Centro sinistro, — ebbe una fortissima spinta dalla preoccupazione per la rinata aggressività del clericalismo intorno alla metà del secolo. Capitale è una lettera del luglio 1852 ad Alfonso La Marmora: nel momento attuale occorre sacrificare ogni altra questione a quella del mantenimento del regime costituzionale e liberale « contro la fazione reazionaria-clericale »: dappertutto la corte romana combatte ad oltranza per la conquista della società civile; essa vuol tornare al medioevo, ma provocherà una reazione terribile, contro cui si dovrà poi lottare (Chiala, I, p. 522 s.). Ma già prima aveva manifestato, insieme col piacere per il risveglio dello spirito religioso in Francia, la sua opinione che la religione non doveva farsi alleata di idee che hanno fatto il loro tempo (Chiala, V, p. 230); e piú tardi scriveva

[1] Cavour si dichiara anche per la distinzione dei delitti politici dai delitti comuni: nessun principio piú giusto e piú nell'interesse della società (*Discorsi*[2], I, p. 386).

al Siccardi che il governo doveva contenere la fazione nera, e che la gioventú tornava ad avviarsi verso le dottrine filosofiche del secolo XVIII, prima da essa quasi abbandonate (*Cart. D'Azeglio,* I, p. 341). E in Parlamento, nella discussione della legge per l'abolizione delle corporazioni religiose, egli constatava lo spirito reazionario del partito « sedicente cattolico », spirito « che io credo assolutamente contrario al vero spirito della religione » (*Discorsi*, IX, p. 15). « La nostra religione — diceva egli in quell'occasione — fondata su veri e santi princìpî, non può, quando venga rettamente applicata, essere di nocumento alla società civile, e anzi essa le giova e giova grandemente; ma allorquando dei suoi princìpî si fa una mala applicazione, può derivarne alla società civile danno non lieve » (ivi, p. 270). Fin dal febbraio '48 (Chiala, V, p. 175) egli si era dichiarato in favore dell'abolizione del fòro ecclesiastico; e in appoggio del progetto Siccardi pronunciò il 7 marzo '50 un importante discorso (*Discorsi* [2], II, pagina 69 ss.), tenendo a rilevare come questo privilegio riuscisse dannoso al clero medesimo. Contro il braccio secolare in appoggio delle prescrizioni ecclesiastiche si pronunciò in linea generale nel dicembre '52 (*Discorsi* [2], VI, p. 367). Egli delimita rigorosamente la sfera religiosa di fronte a quella civile: il fòro ecclesiastico, e in genere i diritti della Chiesa nell'ordine temporale, non appartengono alla sfera religiosa, non sono « cose di coscienza » (*Discorsi*, VIII, p. 296 s.). Il principio della Chiesa di stato, sebbene formalmente iscritto nello Statuto, è ignorato da Cavour; per lui il rispetto alla Chiesa deriva dal diritto individuale dei cittadini a non esser turbati nell'esercizio della loro attività religiosa (*Discorsi* [2], VI, p. 367). Di fronte alle esigenze ecclesiastiche egli rivendica, — sempre svotando o ignorando il principio della chiesa di stato, — la libertà di culto, che va applicata svolgendo il principio di libertà religiosa racchiuso nello Statuto; e anche qui afferma che l'apertura di templi protestanti non riuscirà di danno, ma di grande vantaggio « alla vera religione » (*Discorsi*, VIII, p. 298). Egli considera quale canone definitivo della politica eccle-

siastica l'applicazione alla Chiesa del diritto comune, e ritiene che il clero saprà adattarvisi, e cosí vedrà crescere la sua autorità (*Discorsi* [2], II, p. 80). Insomma, la vera religione è per lui quella che si accorda col principio di libertà.

S'intende che questa libertà egli la vuole applicata fin da ora nella misura piú larga alla Chiesa medesima. Il principio generale è sempre per lui che la libertà va applicata a tutti, anche a quelli che per i loro principî le sono ostili (*Discorsi* [2], VI, p. 443). La libertà è dunque il miglior rimedio contro il clericalismo (ivi, IV, p. 511 ss.; III, p. 144). Non vuole un clero salariato; nulla di piú funesto di un clero all'assoluta dipendenza del potere politico; e perciò si dichiara contrario all'incameramento generale dei beni ecclesiastici (ivi, II, p. 402). In particolare, prosegue a dimostrarsi favorevole alla libertà dell'insegnamento ecclesiastico, e dichiara che la vigilanza sugli studi teologici debba esser lasciata interamente ai vescovi: « i vescovi facciano i teologi e non i deputati, e nella stessa guisa il governo sia governo e non teologo » (ivi, III, p. 137; cfr. p. 142). La libertà assoluta è quella piú favorevole alla chiesa (*Discorsi* [2], VI, p. 366 ss.). Egli, pertanto, è contro il giuseppismo: « Non approvo tutta quella parte della legislazione giuseppina la quale tende ad inceppare soverchiamente la libertà della Chiesa. Amico delle idee liberali, voglio che queste siano pure alla Chiesa applicate » (ivi, IX, p. 255). Fin dal 1851 aveva rilevato la contraddizione che ci sarebbe ad applicare al clero le massime di libertà e di eguaglianza in quanto gli erano sfavorevoli, e non in quanto gli erano favorevoli (ivi, III, p. 144). E l'anno innanzi aveva scritto di desiderare ardentemente che si arrivasse all'assoluta separazione della Chiesa dallo Stato, « separazione ch'io reputo essere una conseguenza inevitabile del progresso della civiltà, e condizione indispensabile al buon andamento delle società rette dal principio di libertà » (Chiala, I, p. 428). Qui, però, egli soggiungeva che fintantoché l'educazione del clero non fosse indirizzata in questo senso, ed esso rimanesse ostile alle istituzioni liberali, finché vi fosse una religione dello

stato, sarebbe necessario conservare delle antiche leggi giurisdizionalistiche quanto era necessario per impedire che il partito reazionario, sotto il pretesto di maggiore libertà, provocasse un ritorno all'assolutismo.

Cavour scrive così all'indomani del famoso episodio dei sacramenti negati al morente Pietro Santarosa. Ma anche al di fuori di questa situazione particolare egli sostenne in questi anni il diritto di alta tutela dello stato sui beni del clero, perché venissero adoperati al maggior vantaggio della chiesa medesima (*Discorsi*, VIII, p. 299). Egli intendeva, insomma, che l'applicazione dei princìpi separatistici avvenisse in coordinazione e a vantaggio comune dei due istituti. Fu altresí « interventista » contro tutti quegli Ordini religiosi che non apparivano piú adatti ai tempi. Checché ne fosse degli scopi fiscali ispiranti la legge del '55 sulle corporazioni religiose, egli la sostenne a spada tratta appunto in base al principio generale della loro incompatibilità con la civiltà moderna, con il progresso scientifico, con lo sviluppo dell'agricoltura e dell'industria, con la legge del lavoro, base della nuova società: quindi particolarmente viva è la sua opposizione agli Ordini mendicanti (*Discorsi*, IX, pp. 135 ss., 267 ss.). Non per questo egli intende negare a nessuno il diritto di associazione: si tratta di togliere l'esistenza civile alle corporazioni religiose, non di vietare a chicchessia di vivere insieme sotto una regola di libera scelta (ivi, p. 272 ss.). Né si preoccupa di una eccessiva moltiplicazione di queste associazioni religiose, ritenendo sempre che la libertà medesima « temprerà gli effetti superlativi di questo moto reazionario » (ivi, p. 275). Il Cavour, del resto, non combatte solo i vecchi Ordini religiosi dal punto di vista della società civile, ma, al solito, ritiene di potersi fare interprete anche dei veri interessi della società religiosa, ai quali questi vecchi Ordini non giovano piú (ivi, p. 141). Appare già qui un interesse religioso indipendente da motivi politici. Cavour annette importanza al fattore religioso, piú precisamente al cristianesimo cattolico, e si ritiene

in grado di determinare egli stesso i criteri della religiosità autentica e delle condizioni ad essa favorevoli. Si delineano già i binomi « religione e libertà », « religione e civiltà ».

È scomparso, in questa espansione di pensiero liberale, il moderatismo cavouriano? Non è punto scomparso; ma ha cambiato di carattere. Era una volta ispirato soprattuto da criteri di conservazione sociale, aveva un carattere negativo piú che positivo. Ora esso è azione e forza di governo. Ma non v'è soluzione di continuità: già nella vigorosa polemica di Cavour contro i « mezzi rivoluzionari » del Brofferio il criterio del realizzatore emergeva in pieno.

L'idea del progresso e della libertà moderata, dice il Cavour nel febbraio '51, rappresentata forse piú fedelmente di ogni altro stato dal Piemonte, è destinata ad estendersi in tutta Europa (*Discorsi* [2], III, p. 65). La formulazione qui è ancora la vecchia, e soprattutto la frase « libertà moderata » non risponde esattamente al liberalismo del prossimo autore del connubio. Ma due mesi dopo la moderazione di Cavour trova per esprimersi formule piú organiche e dinamiche: v'è nel sistema costituzionale una coesistenza di diritti, che spinti ciascuno all'estremo si distruggerebbero e provocherebbero la rivoluzione. Occorre che i principî contrari non si applichino in modo assoluto, ma si limitino l'uno con l'altro (ivi, p. 350 s.). Il sistema costituzionale è veduto qui in un equilibrio instabile, necessario per il suo funzionamento. Nella stessa azione governativa v'è un equilibrio necessario, inquantoché, se essa deve esser ristretta nei limiti della legge, d'altra parte è necessario che in questa sfera l'azione del governo sia energica (*Discorsi* [2], IV, p. 130).

Il giusto mezzo non è ora una media programmatica, un punto statico equidistante, ma la concreta azione governativa, che fra le opposte esigenze realizza il possibile e l'utile. Mantenere l'iniziativa governativa diventa ora una preoccupazione capitale di Cavour; ma ad essa si provvede non con la « resistenza », ma col

« movimento ». I veri uomini di stato, dice egli alla Camera a proposito del progetto Siccardi, pensano alle riforme nei tempi tranquilli, perché allora si possono operare con dignità del governo e non sotto le pressioni minacciose dei partiti (*Discorsi* [2], II, p. 71). Marciando in avanti di sua iniziativa, il nuovo sistema liberale manterrà quella continuità col passato, senza soluzioni e senza sconvolgimenti, che al Cavour appare elemento essenziale (ivi, p. 445).

Non bisogna ora dar gran peso al fatto che ancora nel '58 egli parlasse di inevitabilità dei partiti con un « pur troppo » (*Discorsi,* X, p. 627 s.). In realtà, ormai il Cavour è pienamente convertito al sistema dei partiti, pur rimanendo elastico nella sua applicazione. Ora non predica piú per suo conto la fondazione di un partito conservatore; il suo partito è il progressista, ma egli riconosce la necessità dell'esistenza dell'altro (*Discorsi*, X, p. 411). Cavour rimane sempre antisocialista, ma a proposito del socialismo fa quell'esplicita, solenne proclamazione già riportata sopra (p. 346) che le idee non si combattono e si vincono se non con le idee.

Dove il liberalismo di Cavour si fa incerto è di fronte al mazzinianesimo e in generale al partito repubblicano. Non parliamo della sua azione pratica — che non sarebbe qui il luogo di esaminare, — ma proprio del suo pensiero. Polemizzando contro il mazzinianesimo, dopo l'attentato Orsini, quando si trattò di giustificare — e fu cómpito ingrato — le misure legislative proposte sotto la pressione napoleonica, egli non seppe quasi addurre contro di esso se non la « teoria del pugnale » (*Discorsi,* X, p. 473 ss.); ed anche questo l'aveva già fatto Manin [1]. Interessante — e puo credersi sincero — l'impetuoso attacco immediatamente precedente contro gli insensati che vorrebbero l'alleanza fra la causa

[1] Sono note le vibranti risposte del Mazzini sia al Manin (vol. LV), sia al Cavour medesimo (LIX); splendida soprattutto la seconda per sentita eloquenza, e perché si eleva ad una critica generale del moderatismo e dell'alleanza con Napoleone III.

italiana e la rivoluzione, mentre questa, mettendo in pericolo i principî su cui riposa l'ordine sociale, farebbe scomparire dall'Europa ogni vestigio di libertà (ivi, p. 463). Ma non era facile sviluppare questo spunto contro Mazzini, perché sarebbe stato veramente arduo dimostrare sul serio che egli mettesse in pericolo i principî su cui riposava l'ordine sociale. E quando poi, per giustificare le modificazioni al sistema della giuria, egli parla dell'inconveniente gravissimo che la legge sia violata impunemente per « l'esistenza di giornali i quali si professano apertamente repubblicani, di giornali che dichiarano avere per iscopo di rovesciare le nostre istituzioni, di promuovere non solo nelle altre parti d'Italia, ma nel nostro paese una rivoluzione » (ivi, p. 481), egli si scorda di precisare se questi giornali [2] promovessero una rivoluzione con mezzi illegali, o se tutto il loro rivoluzionarismo consistesse nel sostenere il principio repubblicano. Cavour, insomma, lascia deliberatamente nell'ombra se egli ammetta formalmente o no l'esistenza legale di un partito repubblicano in paese monarchico-costituzionale. Ma su questo punto egli era talmente premuto da una parte dall'alleato strapotente, pungolato dall'altra dal suo odio per Mazzini, che il voler ricercare, non diciamo negli atti, ma nelle stesse sue manifestazioni verbali o scritte, una vera espressione di pensiero politico, è impresa vana.

Certamente, nell'antimazzinianesimo di Cavour non v'è solo lotta contro l'azione piú pericolosamente rivale, e conseguente odio politico [1]. V'è antipatia sincera di temperamento politico-morale; e attraverso questa si ritorna nel campo delle idee. Rivelatore è l'accenno al « cupo e mistico simbolo dei settari: *Dio ed*

[2] Si trattava principalmente dell'« Italia del Popolo », che fu uccisa a furia di sequestri governativi. Le lettere relative di Cavour sono nel VI volume del Chiala. Un importante brano soppresso in una di esse è dato dal Luzio, *Studi cavouriani*, in « Rivista storica italiana », 1931, p. 16.

[1] V. circa le relazioni ideali tra Cavour e Mazzini il mio articolo in « La Cultura » dell'ottobre-dicembre 1933, e ora nel vol. *Prima e dopo il Quarantotto*, Torino, F. De Silva, 1948.

il Popolo » che il Cavour fa in un discorso dell'ottobre '60 (*Discorsi,* XI, p. 245). Di fronte all'assolutezza mazziniana, che abbraccia politica, morale e religione e si presenta come trascendente all'umanità, anche se ad essa rivelata direttamente, di fronte a questa assolutezza che mira a costruire una società intimamente fusa in una sola fede, una società-chiesa, Cavour prova la ripugnanza del politico liberale, realistico, empirico, che persegue obbietti concreti e immediati con i mezzi a sua disposizione; del razionalista, che ama distinguere, e non misticamente unificare, per il quale la Chiesa è la Chiesa, e lo Stato lo Stato, e la politica non è religione, e la morale accetta i temperamenti opportunistici della politica (nell'ottobre '60 il Cavour diceva in Senato come uno scopo santo potesse giustificare quel che c'era di irregolare nei mezzi: *Discorsi,* XI, p. 276); dell'individualista, che tiene soprattutto alla libertà del pensiero e alla spregiudicatezza dell'azione.

Il gradualismo rimane il metodo cavouriano. « I soli popoli che sieno riesciti a stabilire su salde basi le loro libere istituzioni, sono quelli che hanno saputo camminare nella via delle riforme con fermezza e con cautela ad un tempo, sono i popoli che non hanno voluto accelerare di troppo le riforme e tennero conto del grande elemento per esse necessario, voglio dire del tempo » (*Discorsi* [2], VI, p. 441). Erano le stesse idee che aveva già esposto nella lettera del '47 citata in principio (p. 318). Nonostante tutto il suo attaccamento alla libertà d'insegnamento, abbiamo visto come egli riconoscesse che non si poteva passare dal monopolio alla libertà assoluta se non attraverso una gradazione abbastanza lunga (sopra, p. 346). Ciò non esclude anche le decisioni ardite, risolutive: Cavour dichiarava che se fosse venuto il tempo della politica risoluta, non di transazione, « io sarò il primo ad adottarla, che per carattere mi sento piú propenso per quella ». Ma la sapienza politica sta nello scorgere quando è il tempo dell'una, quando dell'altra. Le transazioni sono specialmente adatte al sistema costituzionale; la storia dell'Inghilterra non è che una

serie ininterrotta di transazioni (*Discorsi* [2], VIII, p. 201 s.). Questa sua inclinazione naturale alla politica risoluta egli la mostrò effettivamente nel 1859-60. Tener conto della situazione pur cercando di padroneggiarla: ecco come si potrebbe tradurre questo principio cavouriano della transazione combinata con la decisione. Vediamo qui, sotto un altro aspetto, la massima dell'iniziativa governativa. E sotto un altro ancora, sempre di carattere realistico, essa ci appare quando il Cavour parla contro la « fiducia intera, assoluta nelle idee di progresso indefinito » (a proposito dei disordini francesi del '48: *Discorsi* [2], II, p. 449). Una direzione occorre per evitare mali che un semplice « laissez faire, laissez aller » potrebbe procurare. La giustificazione del connubio, che abbiamo riportato sopra (p. 345), risponde perfettamente, oltreché al liberalismo, al realismo governativo cavouriano. Piú sbrigativamente ancora, con un semplicismo non privo di una lieve punta cinica, egli si sarebbe espresso, sempre a proposito del connubio, secondo una lettera del Pallavicino al Gioberti: « Piego a sinistra dacché mi vedo abbandonato da una parte della Destra » (Chiala, I, p. 224).

La grande politica del biennio 1859-1861 spinse il Cavour a fare dei passi verso l'idea democratica. Siamo nel periodo delle annessioni plebiscitarie.

Nel memorandum all'Inghilterra del 1° marzo '59 egli aveva affermato come principio della civiltà moderna che non è governo legittimo quello che non è accettato almeno con rassegnazione dai popoli (*Cart. Nigra,* II, p. 33). Non piú di accettazione passiva, ma di consenso esplicito dei popoli necessario al governo che li regge (*Discorsi*, XI, p. 323), parlò alla Camera nel discorso per Roma capitale d'Italia; e prima aveva affermato che Vittorio Emanuele non poteva permettere che si governassero a lungo in suo nome regioni italiane « senza che il popolo adunato nei liberi comizi abbia espresso e manifestato con solenne legalità di voto la sua volontà » (ivi, p. 245). La politica cavouriana è ora basata sul ritiro di questo consenso da parte di certi popoli italiani a certi

sovrani. Mazzini era pur buono a qualche cosa. Lo stesso diritto all'insurrezione è ora riconosciuto dal Cavour, sia pure con formule caute: non si può negare alla società « il diritto di poter reagire contro la mala signoria dei governi, quando questa mala signoria ha raggiunto un certo limite » (ivi, p. 273). Vi è un diritto vecchio e un diritto nuovo: « alle antiche norme di diritto pubblico, devono aggiungersi anche quelle ricavate dai diritti dei popoli » (ivi). Il diritto pubblico è mutato, non è piú quello del diritto divino: « quasi tutti i governi civili riposano sul principio del consenso o tacito od esplicito delle popolazioni » (ivi, p. 323). Come si vede da questo riaffacciarsi, se non della « rassegnazione », almeno del « consenso tacito », neanche adesso Cavour diviene un democratico dottrinario. Ancora nel febbraio del '60 una nota diplomatica a Nigra mette accanto l'uno all'altro il principio della legittimità e quello del voto popolare (*Cart. Nigra,* III, p. 129); e non pare che al problema della relazione fra i due egli si sia fermato mai. Glielo vietavano, in pari tempo, la conformazione del suo spirito, la sua funzione di primo ministro della Monarchia, la sua alleanza con l'impero napoleonico, e piú generalmente la sua funzione storica nell'Europa politica del tempo. Il « giusto mezzo » ha cambiato ancora una volta aspetto, è divenuto piú dinamico che mai, ma persiste tuttora; la politica cavouriana è un Giano bifronte, fronte rivoluzionaria verso i popoli insorgenti e i vecchi governi italiani, fronte conservatrice verso le classi superiori e i governi europei. Precisamente, egli proclama essere còmpito dell'Italia giovare a tutta l'Europa dando forza e vita « a quei princípî conservatori e liberali che sono l'àncora di salvezza della nostra società » (*Discorsi,* XI, p. 278). È interesse del sistema monarchico europeo, si dice nel memorandum alla Francia del 12 settembre '60, l'annessione di Napoli e della Sicilia: in tal modo non vi sarà piú un teatro per le imprese rivoluzionarie (*Cart. Nigra,* IV, p. 205). Ed egli spiega con perfetta lucidità, con duttilità suasiva, il processo liberale-rivoluzionario che si fa conservatore: i princípî rivoluzionari hanno perduto quasi ogni

potenza presso di noi grazie alla politica del governo del re, la quale ha dissociato le idee di governo e di ordine da quelle di tirannia, di forza, di opposizione ai sentimenti nazionali, e in tal modo le ha rese popolari (*Discorsi,* XI, p. 272). E cosí tiene ad affermare che si deve parlare di risorgimento d'Italia, di movimento nazionale, non di rivoluzione (Chiala, III, pp. 338 s., 341 s.). Egli farà di tutto per impedire che il movimento italiano cessi di essere nazionale e monarchico per divenire rivoluzionario (*Cart. Nigra,* IV, pp. 107, 123). È il principio dell'iniziativa governativa che domina piú che mai: l'iniziativa che egli rivendica nel discorso al Senato del 16 ottobre '60, dicendo che coll'assumere la direzione della politica nell'Italia meridionale il re e il suo governo hanno impedito che il movimento italiano tralignasse, e risorgessero le fazioni del '48. Perciò l'intervento del governo piemontese, perché i popoli si pronuncino liberamente, non è atto rivoluzionario, ma « altamente conservativo » (*Discorsi,* XI, pagina 275). Tanto domina il principio dell'azione governativa, che Cavour si dichiara pronto ad affrontare, per salvarlo, un rischio cosí grave come quello di una guerra isolata con l'Austria: « Pour un prince de la maison de Savoie mieux vaut périr par la guerre, que par la révolution » (*Cart. Nigra,* IV, p. 123; cfr. Chiala, III, p. 351). Va bene il principio delle annessioni; ma queste non devono essere condizionate, non devono lasciare in piedi un potere diverso da quello governativo e concorrente con esso (*Discorsi,* XI, p. 243 s.). E quando si tratta di costituire il regno d'Italia, di proclamare Vittorio Emanuele re d'Italia, il governo prende l'iniziativa, e tiene a dirne le ragioni: è opportuno tanto per ragioni di politica interna quanto per l'opinione europea che l'atto venga proposto « da chi è in certo modo il custode dei grandi principi governativi » (*Discorsi,* XI, p. 300 ss.). Cosí viene opposta la pregiudiziale alla formula democratica proposta dal Brofferio: « Vittorio Emanuele II è proclamato dal popolo italiano per sé e per i suoi successori primo Re d'Italia ». Ma, sempre abile mediatore, sempre antidogmatico, Cavour non vuole con questo risolvere la que-

stione del principio della sovranità popolare; e dice al Brofferio che se ne potrà discutere a proposito del progetto di legge sull'intestazione degli atti di governo (ivi). La nuova discussione — sulla formula « Vittorio Emanuele II per grazia di Dio e volontà della Nazione Re d'Italia » — ebbe infatti luogo alcuni giorni dopo, ma Cavour non vi prese parte [1].

Fermatosi deliberatamente a mezza strada riguardo all'idea democratica, il Cavour invece tanto piú accentua la nota liberale, e talora proprio in contrasto con la democrazia, o almeno con talune manifestazioni di essa. Egli respinge parimenti l'idea di una dittatura regia (notoriamente favorita da Garibaldi), e quella di una dittatura popolare. Al tempo del conflitto acuto con Garibaldi a Napoli scrive ad Emanuele d'Azeglio che non si tratta solo di una questione di persone, ma di due sistemi in presenza. Garibaldi non ha nessuna idea politica precisa: egli sogna « une espèce de dictature populaire, sans parlement et avec un peu de liberté »; i suoi seguaci pensano a una dittatura come mezzo per arrivare alla costituente e alla repubblica (*Cart. D'Azeglio*, II, 2, p. 133). Al Salvagnoli negli stessi giorni si dichiarava contrario ad una sospensione di garanzie costituzionali: il miglior modo per sostenere il governo contro il mazzinianesimo è « di lasciare al Parlamento liberissima facoltà di censura e di controllo »; il voto favorevole di esso darà al ministero un'autorità morale di gran lunga superiore ad ogni dittatura »; e ripete come Garibaldi miri a una dittatura rivoluzionaria, « senza controllo di stampa libera, di guarentigie individuali né parlamentari ». Sarà invece gloria dell'Italia « di aver saputo costituirsi a nazione senza sacrificare la libertà alla indipendenza, senza passare per le mani dittatoriali di un Cromwell, ma svincolandosi dall'assolutismo monarchico senza cadere nel dispotismo rivoluzionario » (Chiala, IV,

[1] Cfr. N. Quilici, *Origine, sviluppo e insufficienza della borghesia italiana* (Ferrara, « Nuovi problemi », 1932), p. 249 ss. Questi però non ha rilevato come la formula « per grazia di Dio » secondo le motivazioni ufficiali avesse anche un carattere antiteocratico.

p. 23 s.). E infine nella famosa lettera alla Circourt del 29 dicembre '60, risponde al consiglio datogli dal generale Filangieri di farsi dittatore: « Pour ma part je n'ai nulle confiance dans les dictatures et surtout dans les dictatures civiles. Je crois qu'on peut faire avec un Parlement bien des choses qui seraient impossibles au pouvoir absolu. Une expérience de treize années m'a convaincu qu'un ministère honnête et énergique, qui n'a rien à redouter des révélations de la tribune, e qui n'est pas d'humeur à se laisser intimider par la violence des partis, a tout à gagner des luttes parlementaires. Je ne me suis jamais senti faible que lorsque les Chambres étaient fermées. D'ailleurs je ne pourrais trahir mon origine, renier les principes de toute ma vie. Je suis fils de la liberté, c'est à elle que je dois tout ce que je suis. S'il fallait mettre un voile sur sa statue, ce ne serait pas à moi à le faire. Si l'on parvenait à persuader aux Italiens qu'il leur faut un dictateur, ils choisiraient Garibaldi et pas moi. Et ils auraient raison. La route parlementaire est plus longue, mais elle est plus sûre » (*Cart. D'Azeglio,* II, 2, p. 284 s.).

Qui la fede nella libertà è recisa, assoluta. La giustificazione dell'esperienza le dà insieme la solidità del reale e l'accento della convinzione personale, senza diminuire in nulla lo slancio dell'idea. Anche qui il Parlamento è considerato come una forza governativa (cfr. sopra, p. 331 s.) ma con accento diverso da quello di una volta. Il Parlamento fortifica il governo perché permette la libera discussione, il sicuro accertamento di quale sia la volontà dei rappresentanti della nazione. È l'autorità morale del libero consenso contrapposta e preposta alla forza della dittatura [1]. E la causa italiana appare in tutta la sua bellezza appunto perché vinta in nome e per mezzo della libertà [2].

[1] Si avvicina invece di piú al vecchio concetto un passo del discorso del 20 marzo '61, in cui è detto che in un paese libero, di fronte alla libertà di stampa e di opinione, un governo non può governare « senza l'aiuto ed il concorso del Parlamento » (*Discorsi*, XI, p. 305 s.).

[2] Nel discorso 9 aprile '61 al Senato è detto che il risorgimento italiano fu compiuto « non solo a nome della libertà, ma altresí a quello della nazionalità » (*Discorsi*. XI, p. 353). La libertà precede.

Ora il Cavour ha conquistato il concetto della libertà in tutta la sua portata di ottimismo virile. Quel che egli aveva sempre sostenuto nei riguardi del clericalismo — che la libertà è il rimedio migliore ai suoi stessi inconvenienti, che sana essa medesima, nuova lancia d'Achille, le proprie ferite — ha ora applicazione generale. « Noi non possiamo immaginare uno stato di cose fondato sulla libertà dove non siano partiti e lotte. La pace completa, assoluta, non è compatibile con la libertà. Bisogna saper accettare la libertà coi suoi benefizî e forse anche co' suoi inconvenienti » (discorso del 9 aprile '61: XI, p. 359). La democrazia non è divenuta sistema per Cavour, la libertà sí: le offerte fatte al papa di libertà della chiesa « sono conformi a tutto il nostro sistema. Noi crediamo che si debba introdurre il sistema della libertà in tutte le parti della società religiosa e civile » (ivi, p. 347).

Questa proclamazione è fatta in uno dei discorsi (27 marzo 1861) per Roma capitale d'Italia, per sostenere la soluzione della questione romana attraverso la separazione della Chiesa dallo Stato. Qui è l'applicazione piú personale, piú convinta del sistema liberale cavouriano, quella in cui egli ha piú decisamente oltrepassato i confini della politica empirica, per innalzarsi a quella politica di principî di cui il suo grande avversario, Mazzini, tanto gli rimproverò la mancanza.

Se una decina d'anni addietro Cavour, dichiarandosi separatista di principio, giudicava non ancora chiusa definitivamente l'èra giurisdizionalistica, adesso il momento della coincidenza fra il reale e l'ideale per lui è giunto. I principî giurisdizionalistici sono in contraddizione con i grandi principî di libertà (*Discorsi*, XI, p. 357). Egli si dichiara contrario ai concordati (ivi, p. 331). Il principio di libertà deve essere applicato mercé la separazione dei due poteri, separazione da operarsi « in modo chiaro, definito e indistruttibile » (ivi). Questo sistema fa tutt'uno, — pensiero giusto e profondo, — con l'applicazione integrale del principio della libertà di coscienza (discorso del 16 ottobre '60; XI, p. 279).

Cavour, abitualmente cosí cauto, scioglie il volo alla profezia sulla vittoria immancabile del suo principio: la soluzione separatistica è conforme alle tendenze del secolo, lo sviluppo della civiltà la porterà necessariamente presto o tardi. Nel secolo seguente la separazione dello Stato dalla Chiesa sarà un fatto compiuto, accettato da tutti i partiti (*Cart. Pantaleoni,* I, p. 168). L'èra del dopoguerra ha segnato finora una smentita alla profezia cavouriana.

Non si tratta solo di una applicazione coerente, da parte della società civile, dei principî liberali alle relazioni con la società religiosa. Il Cavour spera nella conversione del cattolicismo, del papato ai principî di libertà, in una loro riconciliazione con la società moderna: « Io credo che la soluzione della questione romana debba esser prodotta dalla convinzione che andrà sempre piú crescendo nella società moderna, ed anche nella grande società cattolica, essere la libertà altamente favorevole allo sviluppo del vero sentimento religioso » (*Discorsi,* XI, p. 261 s.). Egli confida che il principio di libertà applicato alla chiesa porterà una grande modificazione nei sentimenti del pontefice, riconciliandolo con la società moderna (ivi, p. 280). L'accordo col pontefice non avrà solo per effetto di compiere il risorgimento nazionale, ma ne produrrà uno piú grande, « piú sublime ancora », d'influenza incalcolabile: la pace « fra lo spirito di religione ed i grandi principî della libertà » (ivi, p. 334; cfr. *Cart. Pantaleoni,* I, p. 211). Cavour esprime questa fiducia proprio nel momento stesso in cui constata, facendone uno degli argomenti principali contro la permanenza del potere temporale, che il papato non può accettare i principî liberali degli stati laici (*Discorsi,* XI, pp. 328 s., 347; *Cart. Nigra,* IV, p. 367). Ma egli è fisso nell'idea che l'antiliberalismo pontificio sia un effetto del potere temporale: i Concordati e i principî giurisdizionalistici sono una necessità finché il pontefice riunisce nelle sue mani potestà spirituale ed autorità temporale (*Discorsi,* XI, pp. 331, 357). Scomparsa la causa, cioè quella che egli crede la causa, scomparirà l'effetto. E cosí la soppressione del potere temporale gli fa vagheggiare una fiduciosa, intima relazione fu-

tura fra il papato e l'Italia; il papa sarà veramente indipendente quando venga « custodito dall'amore, dal rispetto di ventidue milioni di Italiani » (ivi, XI, p. 263); « scomparsa che sia la questione irritante del temporale, il papa sarà a Roma piú potente che nol furono mai i suoi predecessori, giacché l'Italia sarà gelosa e devota custode del papato, come della piú splendida istituzione nazionale » (*Cart. Nigra,* IV, p. 367; cfr. *Cart. Pantaleoni,* I, p. 277). Questa relazione gli appare come il risultato ultimo, il coronamento supremo del legame particolare esistente ai suoi occhi fra cattolicismo e liberalismo in Italia: l'Italia è la nazione piú adatta ad applicare i grandi princípî della libertà religiosa e della separazione, perché quivi il partito liberale è piú cattolico che in qualsiasi altra parte di Europa. Manzoni, Rosmini, Gioberti si sono accordati nel propugnare « la conciliazione dei due grandi princípî sui quali riposar deve la società moderna », lo spirito di libertà e il sentimento religioso (*Discorsi,* XI, p. 359 s.).

È una rinascita di neoguelfismo? Si deve risponder di no, perché vi sono presupposti la soppressione del potere temporale e la separazione della Chiesa dallo Stato. Questo idillio futuro fra l'Italia nuova e il pontificato rinnovato non è che una nota particolare — anche se di squillo particolarmente vibrato — nel concerto generale di papato e di civiltà moderna. È l'accordo, di cui abbiamo inteso testé, fra i due princípî fondamentali della società nuova: religione e libertà.

Tutto questo il Cavour pensava di poter far uscire dalla soluzione della questione romana. Non stupisce quindi che egli affermasse dover esercitare questa soluzione una influenza immensa sul mondo morale e religioso (*Discorsi,* XI, p. 315); non stupisce che egli scrivesse che, avvenuta la riconciliazione col papa, « la gioia del mondo cattolico sarà maggiore di quella che produsse or son quasi diciannove secoli l'entrata del Signore in Gerusalemme » (*Cart. Pantaleoni,* II, p. 1). Ma era egli nel giusto pensando e sperando che la Chiesa romana avrebbe accettato il suo sistema, e che attraverso questo si sarebbe pacificata con la civiltà nuova, « am-

mettendo quei principî di libertà di coscienza e di stampa, che sono il più manifesto bisogno dei popoli moderni » (*Cart. Pantaleoni*, I, p. 317)? Il Cavour ripete molte volte di non essere affatto competente in diritto canonico. L'idea dominante in lui, abbiamo visto, era che il potere temporale fosse la causa, o almeno l'occasione principale, per le affermazioni di potere esterno, per le ingerenze politiche della chiesa romana, che portavano questa a conflitto con gli stati e con la società moderna. Egli accenna, in verità, qualche volta ai principî teocratici medioevali, e all'obbligo di coscienza del pontefice, in quanto tale, di non accettare certi principî moderni. Ma non approfondisce. Tutta la portata dei principî cattolico-romani sulla Chiesa società perfetta, dotata di potere completi ed autonomi, legislativi, giudiziari, coercitivi, la natura intima del diritto canonico cattolico-romano, per cui il giure, con tutti i suoi principî e le sue conseguenze, fa parte integrante del cattolicismo, gli sono sfuggiti. Che la separazione della Chiesa dallo Stato, e la riduzione della prima al « forum conscientiae » e alla libera propaganda del diritto comune, siano in intima contraddizione con il sistema cattolico-romano, probabilmente egli non comprese mai. Tre anni dopo la morte di Cavour il *Sillabo* dell'8 dicembre 1864 condannava la libertà di coscienza e di culto (prop. 15, 77), la negazione del potere coercitivo e in genere della potestà temporale della Chiesa (prop. 24), la separazione della Chiesa dallo Stato (prop. 55) e l'abolizione della Chiesa di stato (prop. 77), e infine l'idea fondamentale di Cavour della conciliazione fra Chiesa e civiltà moderna (prop. 80): « Romanus pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere ».

Il Cavour realistico, che aveva, come vedemmo, attaccato in uno dei suoi ultimi discorsi il « cupo » misticismo mazziniano, nel sognare il papato liberale ricongiungentesi alla civiltà moderna, e diveniente uno dei pilastri di questa, cadeva anch'egli nell'utopia. Non per questo il suo binomio « Religione e Libertà » perde significato, come non lo perde il binomio mazziniano « Dio e Popolo ».

Se nel secondo v'era l'ideale di una umanità totalmente associata, di una religione dell'umanità, nel primo s'intravede una società futura in cui, ricondotto il potere statale alla sua funzione di strumento per la convivenza umana pacifica, ordinata e sicura, la libera collaborazione degli individui si svolgerebbe senza piú ostacoli, diretta al solo sviluppo dei valori spirituali. Cosí Camillo di Cavour, il politico scaltro e spregiudicato, l'ironista sorridente, l'allegro scapolo dai molteplici amori, toccava la vetta dell'ideale: quella vetta ove politica e religione, diritto e morale, pensiero ed azione, patria ed umanità si fondono in un anelito solo verso la perfezione dello spirito umano.

CAPITOLO DECIMO

IL LIBERALISMO RADICALE

Il pensiero politico italiano dopo il 1830 si divide in tre correnti principali, che scorrono indipendenti l'una dall'altra. Nel campo della politica pratica i contatti esistono e i contrasti sono aspri, ma essi rimangono fuori dei limiti di questo studio: scarsa invece è la polemica di idee. Le tre correnti sono: mazzinianesimo, moderatismo (che sbocca nel liberalismo cavouriano), e quel che si designa, nei riguardi della questione nazionale, come federalismo, e che dal nostro punto di vista meglio chiameremo liberalismo radicale. Principali rappresentanti di questa terza corrente sono Cattaneo e Ferrari; segue, a notevole distanza, il Montanelli (che peraltro entrò in un secondo tempo nell'orbita del liberalismo cavouriano) [1]; un isolato, Pisacane, apportò un contributo notevole riguardo alla questione sociale.

Il Cattaneo e il Ferrari vengono sempre accoppiati per il loro federalismo. Questo, però, è un semplice punto derivato: per noi occorre guardare alle idee, agli indirizzi generali di pensiero, di cui il federalismo è applicazione anche quando si appella a ragioni storiche e pratiche; giacché questo appello è effetto esso medesimo della mentalità di chi lo compie. Nella struttura mentale

[1] Si vedano i suoi opuscoli: *Il partito nazionale italiano* (Torino, 1856) e *L'impero, il papato e la democrazia in Italia* (Firenze, 1859). In quest'ultimo si parla della « rivoluzione conservatrice » — linguaggio tipicamente cavouriano — come particolarmente conforme al genio italico (p. 53).

corrono fra i due differenze notevoli: Cattaneo è positivo, Ferrari positivista, tende cioè a sovrapporre una metafisica alle osservazioni positive. Accade di fermarsi, nel giudizio sul Ferrari, a questa sovrastruttura, che consiste essenzialmente nella contrapposizione della storia ideale alla storia positiva, nella teoria delle tre epoche, in quella dei periodi succedentisi a intervalli uguali e raggruppati in una serie di rivoluzioni totali. Ma al di sotto di questa metafisica vi è una quantità di conoscenze storiche cui ha reagito un temperamento vivace, mettendole in relazione con problemi presenti e con ideali del futuro; e chi abbia pazienza di leggere, senza fermarsi alle formule generali, trova una serie di spunti che investono questioni reali e capitali, e ancora oggi conservano una loro importanza e un valore suggestivo.

Ferrari e Cattaneo partono ambedue dalla tradizione filosofico-politica del secolo XVIII. Non l'accettano in blocco, ma se ne fanno coscientemente i prosecutori. In pochi pensatori politici italiani si vede cosí chiara questa influenza perdurante, questa linea di continuità. Dice il Cattaneo nello scritto *Su la Scienza Nuova di Vico* (che è del 1839, nel vol. II del « Politecnico », che nel secolo XVIII la ragione individuale sottopose a sindacato tutte le istituzioni civili. « Tutto si valutò dunque col giudicio individuale e giusta l'individuale interesse. Si considerò la società come un patto fra eguali; si domandò la revisione del patto, il ritorno all'egua glianza primitiva, la restituzione dello stato naturale del genere umano ». S'immaginò una civiltà oscurata nel medioevo, e che si trattava di ristabilire, si vagheggiò l'idea del ritorno allo stato primitivo. Il secolo XVIII mirò a « ristaurare il regno della logica naturale e della personale indipendenza » (*Opere*, VI, p. 74 s.). Nel secolo presente vi fu « quasi riflusso del pensiero ». Si trovò che l'utile individuale scaturiva « dal complesso dell'azienda sociale ». Le istituzioni piú diverse apparvero effetto necessario del consorzio civile; si giustificarono certi ordinamenti transitori, di fronte alla logica immediata assurdi e barbari, come passaggio ad altri migliori (ivi, p. 75). Il Cattaneo ammette il criterio della

nuova storiografia, che vuol rendersi conto del passato anziché condannarlo in base a criteri puramente razionali: « Le leggi sono a riguardarsi come frutti di stagione, e come effetti obbligati di innumerevoli e recondite cause; ed è somma stoltezza il dispregiar le leggi sotto cui vissero i nostri maggiori » (*Opere*, IV, p. 27 s.). Ma egli accetta il passato e gli istituti presenti « cum grano salis »; e insomma il suo criterio coincide con quello del Mazzini che conosciamo (sopra, p. 272): sia pur giustificato il passato, ma come passato e purché resti tale. Lo storicismo del Cattaneo è nettamente progressista: implica dunque criteri di valore universale, in base ai quali si giudicava il corso degli avvenimenti, le trasformazioni storiche; e questi criteri sono, nell'insieme, i medesimi del secolo XVIII. « Il progresso dell'umanità è faticoso, lento e graduale. I nostri padri ci hanno tramandato un tesoro inestimabile di dottrine, di arti utili e di generosi esempli. È debito della posterità essere riconoscente alle loro fatiche, compatire alla sventura che ebbero di non vivere in giorni migliori, e di consacrare la vita ad aumentar col dovuto obolo il deposito sacro del sapere universale e della comune prosperità » (ivi, p. 28). Si noti che questo è scritto nel 1835 (nelle *Interdizioni israelitiche*) e sotto la censura austriaca. Egli avverte la molteplicità di effetti degli avvenimenti storici, diversi spesso dalle intenzioni dei loro autori personali, piú chiaramente di quel che nol vedesse la storiografia del secolo XVIII (la quale tuttavia non ignorò affatto ciò che il Wundt disse: « eterogenesi dei fini ») [1]. « Oggidí noi vediamo nell'ambizione di Cesare e nelle ingiustizie di Richelieu un'*occasione* che sgombra il campo all'equità civile, e sospinge le plebi serve e stupide ad una vita di intelligenza e d'onor civile. E in Catone, fra lo splendore della privata virtú, vediamo un ostacolo al corso dei tempi, una forza che tarda la maturità del genere umano » (*Opere*, V, p. 344). Richelieu è detto anche precursore di Mirabeau

[1] Cfr. G. Falco, *La polemica sul Medioevo* (Torino, « Biblioteca della società storica subalpina », 1933), c. VI e ss.; e su di esso il mio articolo *Storiografia del Settecento,* in « La Cultura », marzo 1934.

(*Opere*, VI, p. 128). Le rovine di uno stato schiudono la via ad altri stati; la schiavitú dei prigionieri rappresenta un tratto di umanità rispetto alle uccisioni precedenti; « la servitú della gleba e il bastone del feudatario costrinsero le tribú vaganti e brutali ad una patria »; le conquiste produssero fusioni di popoli in grandi nazioni (*Opere*, V, p. 345). La critica storica del secolo XIX si risolve insomma per il Cattaneo nella « consolante dottrina del progresso » (*Opere*, VI, p. 75); ed egli deplora l'infelicità del Vico che per sostenere i suoi principî dovette combattere gli amici del progresso (ivi, p. 86). Il secolo nostro oltrepassò Vico precisamente con le sue dottrine del progresso e della varietà (ivi, p. 101). In sostanza quel che il Cattaneo rimprovera al secolo XVIII, — e il rimprovero non vale se non per certe correnti di esso, in particolare per il Rousseau, — è di aver vagheggiato una perfezione primitiva, mentre la perfezione è innanzi a noi, nello svolgimento storico. Sono sogni quelli di certi savi che vollero considerare l'umanità fin dalla prima età del mondo fissata « in certi loro impegni universali, in certe ideali repubbliche, che dovevano fiorire pacifiche e intelligenti nel seno d'immobili istituzioni » (*Opere*, V, p. 346).

Anche il Ferrari si pose la questione delle relazioni fra pensiero del secolo XVIII e del secolo XIX, fin dal suo scritto del '35: *La mente di Giandomenico Romagnosi*. Le opere del Romagnosi racchiudono per lui un riassunto e un riordinamento delle idee del Settecento, e sono quindi adatte a formare « l'educazione mentale presupposta dal nostro secolo » (p. 137); occorre però perfezionare e semplificare l'ideologia del Romagnosi e del secolo XVIII (ivi, p. 144). La reazione ideologica al secolo XVIII egli la vede notevolmente differente nei suoi risultati da come la vedeva il Cattaneo. Dietro la facciata dell'ottimismo progressista, egli vede un pessimismo reazionario. La reazione ideologica al secolo XVIII avrebbe dimostrato erronee le facoltà di progresso, indicato i vizi come fondamento del benessere della civiltà; « i sentimentalisti hanno proclamato il rispetto a quelle istituzioni e quei pregiudizi che il secolo XVIII voleva distrutti »; « coll'ottimismo istorico i teo-

sofisti hanno giustificato gli errori de' secoli scorsi contro cui si scatenarono gli enciclopedisti » (ivi, p. 151). Egli non osa qui prendere di punta questa reazione ideologica, ma si sente chiara la sua contrarietà: il nostro secolo, egli dice, accetterà queste constatazioni, ma deplorando che esse si risolvano in una derisione dell'uomo (ivi). In realtà, abbiamo visto com'egli pensi alla tradizione del secolo XVIII quale fondamento, sia pure con modificazioni, della nuova coltura.

Anziché assimilare e trasformare, volgendolo a profitto del progresso, il nuovo storicismo, il Ferrari finí per opporsi ad esso con la sua teoria della contingenza storica, formulata nell'*Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (Paris, 1843). È naturale la tentazione di respingere con un gesto di assoluta condanna la sua distinzione e contrapposizione di storia positiva e storia ideale; ed è un fatto che il Ferrari ha una tendenza a materializzare il suo pensiero in formule di rozzo dommatismo. Se però si ha la pazienza di guardare sotto le formule, e se si tien d'occhio lo scopo morale-politico ch'egli si proponeva, la sua teoria cambia notevolmente di aspetto. Egli, si è visto, non osava impugnare certe constatazioni realistiche della nuova storiografia; non osava affermare o riaffermare la fede in una « raison raisonnante » infallibile e perpetuamente vittoriosa. Ma non voleva accettare neppure l'abbandono degli ideali umani del secolo precedente che quella storiografia, o la filosofia politica connessa, sembrava imporre. Il buon senso, egli dice, è contro le giustificazioni razionali dei mali della storia (ivi, p. X). La successione dei fatti non implica per sé progresso o no; che questo ci sia dipende dai dati, cioè dal carattere intrinseco dei fatti medesimi (ivi, pp. 61, 74). Di qui la sua soluzione, o se si vuole, la sua scappatoia: significato e còmpito della filosofia della storia è affermare la verità e necessità di certi principî, per esempio della rivoluzione, senza guardare alla loro realizzazione storica (ivi, p. XI ss.). « Entre l'histoire idéale et l'histoire positive il y a les mêmes différences qu'entre la théorie et la pratique, ou plutôt entre un principe et

sa réalisation » (ivi, p. 364). A questa contrapposizione d'ideale e di realtà lo spiritualista Mazzini non avrebbe potuto negare un sia pure condizionato suffragio (cfr. sopra, p. 272). Il Ferrari, per quella sua tendenza materializzatrice di cui parlavamo, riassume la difficoltà pratica che l'ideale incontra a realizzarsi nel concetto-ipostasi di fatalità: la fatalità storica è appunto l'elemento che si sottrae alla storia ideale; l'universo non è stato creato dall'umanità, e nella storia agiscono forze indipendenti da lei (ivi, p. 364). Ma anche qui il suo pensiero intimo, almeno per adesso — nelle ultime sue opere finí davvero per cadere in un fatalismo meccanico — è migliore della formulazione; egli intende per fatalità il complesso delle forze che si sottraggono alla diretta volontà umana, o anche i limiti che la natura oppone all'azione dell'uomo (v. la terza parte, c. I-II). Noi viviamo, egli dice, in mezzo ad una natura ostile (p. 443). Ciò ricorderebbe il Leopardi; ma egli abbraccia nel concetto di natura anche gli elementi negativi del mondo morale. È un concetto confuso, in cui si potrebbe ritrovare sia la materia platonica limitante l'idea e resistente ad essa, sia il concetto del mondo limitato implicante necessariamente l'imperfezione, che dalla filosofia antica giunge sino a Leibniz.

Il Cattaneo, piú positivo, cerca per altra via la correzione del pensiero politico-sociale del secolo XVIII, e rimane in fondo piú aderente ad esso. Egli osserva l'insufficienza del diritto naturale, che viene invocato per supplire a legislazioni discordanti ed opposte fra loro (*Opere*, IV, p. 24 s.). Il criterio del diritto naturale va integrato con la considerazione dell'utile reale: cosí i progressi della buona economia mostrano che la tolleranza « non è che un piú delicato senso di giustizia e di sociale utilità, con cui gli impulsi spontanei della benevolenza precorrono il convincimento della ragione » (ivi, p. 25). Il Romagnosi nella età provetta indicò il metodo per unificare diritto ed economia; il diritto frena gli interessi, questi sanzionano le asserzioni del diritto (ivi, p. 26). Per interessi il Cattaneo intende non solo quelli materiali, ma anche i morali (*Opere*, V, p. 332); egli approva il Vico che fuse la dot-

trina degli interessi con quella della ragione e della giustizia (*Opere*, VI, pp. 88, 102). Ma il piú metafisico Ferrari non mancava di prendersi una qualche rivincita sul sobrio Cattaneo, superandolo a sua volta in realismo: il giusto, l'utile coincidono solo al limite; l'identificazione della felicità propria con quella del genere umano non s'intravede se non nel futuro (*Essai*, pp. 299, 324, 443). Che era quanto osservava in altro modo il Mazzini: giusto e utile, identici per il mondo — per il corso della storia, potremmo dire, — non sono tali per l'individuo (XXXIV, p. 147).

Concludendo il suo scritto, che porta la data del 1836 [1], sulle *Interdizioni israelitiche* (*Opere*, IV), tipico del suo metodo scientifico, il Cattaneo professava che, pure osservando strettamente i principî della logica e considerando morale e politica, aveva preso per regola la piú esatta delle scienze, l'aritmetica. E soggiungeva, confermando il suo razionalismo positivo: « L'aritmetica porge verità evidenti ed errori facili ad emendarsi. Ma le verità e gli errori di una piú ambiziosa e litigiosa specie scendono maldistinti per molte generazioni, ed involgono il genere umano in insuperabili perplessità » (p. 180). Egli intendeva cioè opporsi a ogni idealismo astratto, a ogni moralismo dommatico che pretendesse imporre la sua volontà al genere umano. E altrove contrappone il progresso delle scienze storiche alle dottrine finalistiche degli antichi ontologi, che « vollero anzi tempo preludere all'ignoto corso dell'umanità » (*Opere*, V, p. 346). È alla scienza che appartiene il governo delle cose umane, secondo il Cattaneo; e la ragione è il valore supremo. L'Italia deve mirare soprattutto a mantenere un buon posto « nell'associazione scientifica dell'Europa e del Mondo ». Gli uomini studiosi formano « la nazione delle intelligenze che abita tutti i climi e parla tutte le lingue » (ivi, p. 330). Forza e potenza tengono dietro al predominio dell'intelletto; debolezza,

[1] Fu redatto nel 1835, pubblicato effettivamente nel '37. V. quanto è detto nell'edizione di *Opere*, IV, p. 24 ss.

viltà, schiavitú sono forme ultime dell'ignoranza, « o punizione di quei popoli che perversamente sagaci disprezzarono i diritti della ragione » (ivi, p. 333). « Vediamo nella perpetua lotta delle armi prevalere i popoli ascendenti e progressivi, e col rallentarsi del progresso svanir la potenza... Tutto il corso dei secoli si riassume in questo ordine ineluttabile, per cui l'intelligenza sornuota alle tempeste dell'universo, e nel Dio degli eserciti trionfa il Dio della scienza e della verità » (ivi, p. 345 s.). Si vede quanto egli rimanesse fedele allo spirito del secolo XVIII, esaltante la ragione e la scienza positiva; e come al tempo stesso il suo realismo concorresse in questa fedeltà, mostrandogli le conseguenze pratiche della scienza. Anche il concetto del Cattaneo della funzione che la guerra assume per il progresso nella storia ci riconduce, come appare chiaro da queste citazioni, alla esaltazione della scienza.

Per il valore supremamente regolatore della ragione sta anche il Ferrari, il quale afferma che, mentre una volta lo stato era una forza cieca, oggi è una creazione dell'intelligenza (*La philosophie catholique en Italie*, in « Revue des Deux Mondes », 15 maggio '44, p 643). Precisamente da questa fede nel pensiero, nella ragione, nella critica, il Ferrari deduce la condanna delle società segrete e delle cospirazioni, condanna che lo staccò recisamente dal Mazzini: quello che occorre sono dimostrazioni pubbliche, agitazione pubblicistica (*La révolution et les révolutionnaires en Italie*, in « Revue des Deux Mondes », 1° gennaio '45, p. 192 ss.); Mazzini concepí l'unità come letterato e rimase estraneo ai popoli con tentativi individuali di cospiratore (*Machiavelli giudice delle rivoluzioni dei nostri tempi*, trad. it. in *Opuscoli politici e letterari*, Capolago, 1852, p. 137); il liberalismo deve appoggiarsi « sull'unica forza della pubblicità », non piú sulle società segrete (*La rivoluzione e le riforme in Italia*, trad. it. in *Opuscoli*, p. 377). Gli faceva eco piú tardi il Montanelli (*Introduzione ad alcuni appunti storici sulla rivoluzione d'Italia*, Torino, 1851), combattendo qualsiasi potere che nello stadio liberatore si pretendesse investito

della rappresentanza sovrana della nazione: quale che fosse questo potere, sarebbe non rivoluzione, ma conquista (p. 134).

Ma il Ferrari, s'è visto, era stato scosso dalla critica nuova al razionalismo del secolo XVIII piú del Cattaneo. Egli riconosceva che in morale e in politica i filosofi del secolo XVIII « a forza di attenersi al calcolo delle sensazioni gradevoli hanno dimenticato le passioni ». Non si progredisce senza movimento, e il movimento è squilibrio di forze prodotto dalle passioni, dimodoché anche quando queste sono massimamente irrazionali possono produrre la pubblica prosperità (*La mente di Giandomenico Romagnosi*, p. 144 ss.). E nell'*Essai* egli considera gl'interessi come generatori dei sentimenti e questi come generatori delle idee. Non senza forte influenza del Comte — il cui *Cours de philosophie positive* terminò di uscire l'anno avanti l'*Essai* ferrariano, — ma altresí, anteriormente, del Vico, di cui fu studioso appassionato e benemerito editore, il Ferrari vede una successione di epoche nella storia dell'umanità corrispondenti alla successione, che è anche intreccio ed urto, di quelle categorie dell'attività umana nel variare delle loro manifestazioni. Riguardo agli interessi abbiamo un'epoca di guerra, cui succede una di transazione ed infine una di associazione, con elemento preponderante rispettivo la forza, la ricchezza, il lavoro; riguardo ai sentimenti, abbiamo un primo periodo di virtú guerriera, un altro in cui predomina la probità commerciale elevata a criterio di morale universale, e un terzo in cui si sviluppa pienamente la fraternità cristiana e umana; nelle tre epoche dell'intelligenza abbiamo prima le religioni naturalistiche, che divinizzano la vita e l'universo, quindi il cristianesimo con il suo dualismo di natura e spirito, infine filosofia e filologia distruggono la rivelazione e l'ascetismo cristiano e producono la crisi attuale, in cui filosofia, chiesa, ed esperienza (cui corrispondono scienza, amore, e interesse) sono in opposizione senza che un elemento possa trionfare dell'altro. Non siamo dunque ancora al regno della pura ragione. E se non ci siamo nel mondo ideale, — a cui appartengono nella loro purezza le tre epoche delineate, — tanto meno ci

siamo nel mondo reale. Il governo appare come una mistione inevitabile dei due principî di interesse e virtú (p. 475); i programmi politici non possono realizzarsi né per la ragione da sola, né per la forza da sola (p. 480 ss.). Spuntano le antinomie ferrariane, di cui discorreremo piú avanti.

Dal concetto di scienza, o di coltura, come valore supremo, deriva lo spiccato europeismo e cosmopolitismo di ambedue i pensatori, che li avvicina a Cavour; solo che nell'europeismo di questo predomina l'aspetto pratico, politico-economico, su quello scientifico-razionale. Abbiamo visto come il Cattaneo considerasse l'Europa e il mondo come una grande associazione scientifica, come la associazione internazionale degli uomini dell'intelligenza (sopra, p. 369). Il Ferrari a sua volta si compiace del fatto che in Italia un gruppo numeroso cerchi il risorgimento della patria nelle idee europee, senza temere di aprir l'Italia al pensiero straniero, ben sapendo che nell'applicazione di queste idee il genio italiano riprenderà sempre il di sopra. Questo gruppo spera nella saggezza dei popoli per conciliare le idee europee con le esigenze della nazionalità (*Philosophie catholique*, p. 686 s.). Piú tardi, nel '48, egli scriveva: « La rivoluzione impegna l'Italia nel movimento de' popoli liberi, e l'associa alla grand'opera della libertà europea » (*Rivoluzione e riforme in Italia*, p. 369). L'europeismo prende nel Ferrari un risoluto aspetto polemico contro certe angustie della propaganda a favore delle nazionalità: la parola di nazionalità è oggi una specie di peso falso gettato dai partiti sulla bilancia per far trionfare in base alla storia delle proprie idee; il timore di rassomigliare all'estero diviene un pretesto per qualsiasi deviazione; non c'è nulla di piú ridicolo delle pretese di taluni di tracciare essi la via al genio d'una nazione, mentre la nazionalità non è un frutto artificiale da serra calda. Il genio nazionale per se stesso non è che una ispirazione vaga e muta; esso non acquista senso che dal pensiero e dai principî che sviluppa (*Philosophie catholique*, p. 684).

Nel Cattaneo si tratta di un cosmopolitismo razionale, della associazione universale degli uomini di ragione, considerata come già esistente e contrapposta alla plebe degli ignoranti, che si stende ugualmente per tutto l'universo, ma è conglomerato di frammenti contradditori. Le due società — trasposizioni in termini razionali moderni delle due città agostiniane — sono schierate l'una contro l'altra: « La nazione delli uomini studiosi è una sola... è la nazione delle intelligenze, che abita tutti i climi e parla tutte le lingue. Al disotto di essa sta una moltitudine divisa in mille patrie discordi, in caste, in gerghi, in fazioni avide e sanguinarie, che godono nelle superstizioni, nell'egoismo, nell'ignoranza, e amano e difendono talora l'ignoranza stessa, come se fosse il principio della vita e il fondamento dei costumi e della società. L'intelligenza si move al disopra di questo pelago; essa sparge in ogni parte i libri, i musei, le scole, le studiose associazioni. Il dover nostro è di conferire le poche forze nostre a questa impresa commune dell'umanità... Noi dobbiamo partecipare a questa guerra tra il progresso e l'inerzia, tra il pensiero e l'ignoranza, tra la gentilezza e la barbarie, tra l'emancipazione e la servitú. Dunque ogni idea vera e buona, da qualunque paese, da qualunque lingua ci arrivi, sia nostra e immantinente, e come se fosse germinata sul nostro terreno » (prefazione al *Politecnico* del 1839; *Opere*, V, p. 330).

La nazione non è punto ignorata da questo cosmopolitismo razionale; essa però è concepita non quale realtà trasmessa dal passato, ma come una nuova creazione di questa medesima civiltà europea e mondiale. La coscienza nazionale è un fatto nuovo, affermava il Cattaneo nelle *Considerazioni* in fine al primo volume dell'*Archivio Triennale* (*Scritti*, I, p. 235). E il Ferrari, ancora al principio del '48, scriveva che l'Italia non era mai stata una patria, non era una nazione: le tradizioni secolari l'avevano sottomessa all'impero e al papato; « Il liberalismo deve tutto creare, i costumi politici, le leggi, la patria. Per buona ventura la libertà può tutto dare » (*Rivoluzione e riforme*, p. 376). Quindi

egli aveva attaccato fin dal principio il partito neoguelfo per il suo papalismo e nazionalismo passatista (*Philosophie catholique*, p. 679 ss.); legare a queste glorie perdute la « vaga disposizione » della nazionalità (v. sopra, p. 372) significa pervertirla, renderla inaccessibile alle idee moderne, combattere per la causa dell'Austria e dell'assolutismo (ivi, p. 686). Da questo punto di vista, — e da questo soltanto, — va considerata l'idea fissa del Ferrari, che la rivoluzione italiana doveva riattaccarsi alla francese, che l'iniziativa rivoluzionaria spettava alla Francia: idea che fece di lui un'antitesi del Mazzini. Egli tenne a chiarire, — ed aveva in sostanza ragione, — che questa idea non aveva nulla a che fare con un primato del popolo, della razza, dell'ingegno francesi (*La Federazione repubblicana*, Londra, 1851, p. 176 ss.). Vi era una linea di sviluppo storico del liberalismo e della rivoluzione — piú semplicemente, della civiltà moderna — che prendeva le mosse per l'appunto dall'Italia, ma si proseguiva in Francia. « Il risorgimento italiano (il Ferrari intende il movimento comunale) fu preludio di tutte le rivoluzioni moderne », ma « non poté realizzare i proprî pensieri sovra il suolo della Penisola. L'Italia non era logica ». Essa continuava a riconoscere Impero, Chiesa, nobiltà. « Audace nella ribellione, timida nella rivoluzione, voleva essere ad un tempo filosofica e papale, indipendente e imperiale, restando sempre nell'equivoco di una libertà di fatto e d'una servitú di nome ». Al principio dell'età moderna, divenuto impossibile l'equivoco, l'Italia ricadde nel medioevo, sotto il papa e l'imperatore. « Da quell'istante il risorgimento abbandonò il terreno d'Italia per diventare in Germania la Riforma, in Francia la Rivoluzione » (*Machiavelli*, p. 3 s.). Perciò dopo il 1814 il solo sostegno d'Italia è la Francia, nemica eterna dell'impero (ivi, p. 119); e perciò ebbe torto il Mazzini nel '48 ad accostarsi per l'unità italiana a Pio IX e a Carlo Alberto separandosi dalla Francia (ivi, p. 137 s.). Parlando di alleanza colla Francia, il Ferrari avverte espressamente che egli intende la Francia progressista e rivoluzionaria (*Rivoluzione e riforme*, c. III).

A questa idea dell'iniziativa rivoluzionaria francese e dell'alleanza con la Francia fece eco il Montanelli: la rivoluzione italiana doveva trapassare necessariamente i limiti della nazionalità, e involgere « un fatto cosmopolitico » (*Introduzione*, p. 20). « Grave errore negli ultimi tempi fu quello d'attribuire all'Italia moderna un ciclo di rivoluzione distinto dal ciclo della rivoluzione francese, pretendendo derivarlo dalle riforme regie del secolo passato » (p. 115). La *Giovine Italia* sviò la rivoluzione italiana, affermando l'iniziativa cosmopolitica di Roma. Ammessa questa, ne derivava il neopapismo, giacché il papato era la sola potenza che l'Italia aveva ereditato: « Un popolo che in fatto d'istituzioni moderne aveva tutto da conquistare, non poteva porsi seriamente al cospetto del mondo come iniziatore se non che indirizzando a incremento di civiltà un passato per cui il mondo lo salutava ancora potente » (ivi, p. 118). Ma non si tratta piú di semplice eco del Ferrari, anzi di un'idea originale e ardita, là dove il Montanelli abbozza la costituzione di tante associazioni internazionali, religiose, giuridiche, economiche, militari, mentre lo stato, da società generale e indefinita, dovrebbe trasformarsi in società particolare « ordinata alla soddisfazione di alcuni ma non tutti i bisogni dell'umanità » (p. 29 s.). « Verrà tempo — pensa il Montanelli — in cui parrà strano che gli uomini s'ordinassero per nazioni, come pare strano adesso che s'ordinassero per province... i sapienti si legheranno coi sapienti, i commercianti coi commercianti, gli artigiani cogli artigiani, i credenti coi credenti nella stessa fede; e l'unità democratica umana uscirà dal libero intrecciamento delle attività, sarà effetto d'analisi e non di sintesi, di partizione e non di cumulazione, a differenza dell'unità monocratica » (p. 149 s.). Col qual termine il Montanelli combatteva contemporaneamente monarchia e mazzinianesimo. Anche il Ferrari parlava di associazione industriale di tutti i popoli, riuniti in un interesse unico (*Essai*, p. 291).

Piú positivo sempre, il Cattaneo disegna una collaborazione civile delle patrie, un federalismo europeo. L'influenza del pen-

siero, della coltura tempera gli odî fra le nazioni e le ravvicina (*Opere*, V, p. 332); l'Europa deve divenire come una Svizzera, cioè si devono formare gli Stati Uniti d'Europa (*Scritti*, I, p. 275). Nel programma del « Cisalpino » da lui scritto nella notte del 17 marzo '48, alla vigilia delle Cinque Giornate, egli descriveva il moto universale dei popoli risorti, che riconquistavano ciascuno la propria coscienza, accorgendosi al tempo stesso che la libertà di ciascuna nazione era condizione necessaria per quella delle altre (*Scritti*, I, p. 123). Le patrie dovevano essere armate, ma di semplici milizie nazionali per la difesa, non di eserciti destinati alla conquista. Esse potevano vivere l'una accanto all'altra senza nuocersi, senza impedirsi, ed anzi trovare in un principio comune a tutte una associazione invincibile contro ogni minaccia (ivi). Il solo vessillo di cui gli oppressori non potevano giovarsi era il vessillo di tutti, quello dell'uguaglianza, della giustizia, della libertà, dell'umanità (*Considerazioni* in fine al secondo volume dell'*Archivio Triennale*: *Scritti*, I, p. 370). Il Ferrari, che oscilla tra visioni future assai piú ardite dell'ideale del Cattaneo e una minor fiducia nel presente, considera l'umanità associata come qualche cosa di futuro (*Essai*, p. II, c. 3). Egli si schiera, almeno per oggi, contro l'utopia dello stato universale (*Philosophie catholique*, p. 643). Utopia che per altro non appartiene al Cattaneo, federalista in casa e tanto piú fuori, e per il quale « uno stato immutabile e universale sarebbe il commune sepolcro del progresso e dell'intelligenza, e per ultimo d'ogni moral valore » (*Opere*, V, p. 346). Al di sopra dello Stato il Ferrari proclama, riferendosi a Kant, la necessità di una chiesa universale (*Philosophie catholique*, p. 688), la quale non è se non l'associazione degli spiriti razionali del Cattaneo, che assume qui un certo aspetto religioso in forza del suo stesso carattere razionale, ideale. Al qual proposito va ricordato quel che il Cattaneo scriveva, che la repubblica non aveva mestieri di togliere nulla alla chiesa, « poiché Chiesa è popolo in atto di pregare, come Repubblica è popolo in atto di far legge » (*Scritti*, I, p. 142): parallelo che avvicina il Cattaneo

al Mazzini, pur rimanendo la diversità fra il suo spirito, che guarda sempre alla distinzione pur nell'unità, e quello del Mazzini, piú proclive ad assorbire nell'unità le distinzioni.

Non si distingue dalle generalità del liberalismo ottocentesco corrente l'affermazione del Cattaneo che l'autorità dev'essere riconosciuta spontaneamente e comandare il giusto, per essere legittima (*Scritti*, I, p. 124). Ma è invece caratteristica, e saldata con tutto il suo pensiero politico-morale, l'idea che in ogni nazione vi sia un contrasto di principî, ciascuno dei quali aspira all'esclusività nello stato, e che si succedono incalzandosi l'uno con l'altro per la loro realizzazione e mantenendo eterno il contrasto. Lo Stato non è che un'immensa transazione tra questi principî; le rivoluzioni rappresentano la disputata ammissione di un principio nuovo. I principî che sembravano abbattuti risorgono; non vi è mai distruzione assoluta, né assoluta formazione (*Opere*, VI, p. 129 ss.). Ed è vera quintessenza del liberalismo l'affermazione ivi (p. 128 s.) fatta che piú sono i principî in lotta, maggiore è la civiltà. Netta antitesi all'unità ideale e religiosa mazziniana: sebbene anche questa ammettesse la coesistenza di altri principî accanto a quello informante l'associazione nazionale, ed anzi vedesse in questa coesistenza una condizione di progresso, di avviamento alle sintesi future (sopra, p. 281 s.), rimane vero che per il Mazzini lo Stato incarnava volta per volta un principio determinato, anziché essere un semplice mediatore di equilibrio fra i principî diversi. Per il Mazzini quest'ultima concezione era inorganica, atea.

Il Ferrari contrappone la vecchia idea dello Stato, che supponeva la servitú delle masse, alla nuova basata sulla libertà dei popoli (*Philosophie catholique*, p. 643). Invece dello Stato-transazione, egli formula il concetto dello Stato-amministrazione, che protegge gli interessi dell'industria e della ricchezza (ivi, p. 643), concetto affine al primo e che ne rappresenta una determinazione concreta: la democrazia giudica lo Stato con le sue idee di commercio, di lavoro, di utilità, di giustizia; e il re per essa non è

che il primo impiegato dello Stato (*Essai*, p. 289). Concetto che richiama in qualche misura quello del Montanelli, il quale vorrebbe lo Stato ridotto a una società particolare con certi determinati obbiettivi (sopra, p. 376). Il Ferrari avverte a questo proposito che l'ideale ultimo di governo per l'economia politica liberistica sarebbe addirittura la soppressione del governo (ivi, p. 294). Il concetto di Stato del Cattaneo e quello del Ferrari hanno in comune la negazione di qualsiasi suo carattere trascendente, finale, di qualunque valore specificamente suo: esso ha una funzione puramente strumentale.

Con questi concetti della società e dello Stato cosí squisitamente liberali, si capisce che la libertà sia per questi pensatori un valore primario, o anzi il valore per eccellenza. Essi formano su questo punto la perfetta antitesi del Balbo: non l'indipendenza nazionale è pregiudiziale alla libertà, ma la libertà è pregiudiziale alla indipendenza. Cosí la proclama — e, si noti, dopo le esperienze del '48 — il Cattaneo nel manifesto per l'*Archivio triennale* (*Scritti*, I, p. 216). In una lettera del 1852 egli dice di consolarsi perché i Piemontesi pensano, sia pure molto tardi, « a fare un po' di guerra anche ai barbari di casa », e continua: « Queste erano cose da cominciarsi subito nel febbraio del 1848, quando il vento era in poppa. E io non mancai di dirlo al cavalier Giovannetti nell'estate: prima fate la rivoluzione *a casa vostra* e non venite con la vostra corte e coi vostri confessionali a farci cadere ancora al di sotto delle tartarughe! » (*Scritti*, II, p. 51). Il Ferrari ha insistito ancora di piú su questo punto. Già dal 1844 egli contrapponeva al neoguelfismo, rivolto tutto alla nazionalità passata, il programma delle costituzioni moderne (*Philosophie catholique*, p. 686); e censurava le *Speranze* del Balbo soprattutto perché escludevano ogni idea di rivoluzione, d'iniziativa popolare e sacrificavano la libertà all'indipendenza (*Révolution et révolutionnaires*, p. 180 ss.). Fra l'idea dell'indipendenza e quella della libertà v'è un dualismo, dimostrato dall'assolutismo piemontese. L'antiaustriacismo di una parte dell'aristocrazia non poggia su nessun

principio: è egoismo sterile in favore dei principi, non dell'Italia; si vogliono resuscitare le vecchie leghe sanfedistiche della fine del Settecento (*De l'aristocratie italienne*, in « Revue des Deux Mondes », 15 agosto '46, p. 613 ss.). Anche dopo lo Statuto, anzi dopo gli Statuti, il Ferrari non cambia atteggiamento. Nel febbraio '49 egli scrive che si doveva far la guerra ai principî della servitù prima di combattere lo straniero; e arriva perfino a dire: « È ventura che Radetzky abbia conquistato di nuovo il regno Lombardo-Veneto; il flagello provvidenziale dell'Austria era necessario onde la rivoluzione fosse interamente respinta nel suo campo », ad assalire il nemico domestico (*Machiavelli*, pp. 119, 130 s.). Libertà e monarchia, con il relativo riformismo, sono inconciliabili: « la libertà è una religione nuova, irreconciliabile colla religione dei re » (ivi, p. 125); il dilemma è fra le riforme o le costituzioni, l'assolutismo o la rivoluzione (*Rivoluzioni e riforme*, p. 369). E concludeva: « Non anticipare la guerra sulla rivoluzione, non differire la libertà per riguardi alla indipendenza, ecco l'unico principio che deve sciogliere i problemi dell'Italia » (*Machiavelli*, p. 133). Il liberalismo soltanto può costruire la nazione italiana (cfr. sopra, p. 378 s.). Anche qui il Montanelli faceva eco, affermando che nell'emancipare la ragione collettiva, nel rendere « la libera respirazione » alla coscienza, stava la rivoluzione italiana (*Introduzione*, p. 25).

Altrettanto pregiudiziale è la libertà nei rispetti dell'unità. Il Cattaneo si pronuncia contro una unità italiana che faccia aggiornare la rivoluzione (*Scritti*, II, p. 30). Il Ferrari diceva che solo nell'idea costituzionale era l'avvenire dell'unità italiana (*Aristocratie Italienne*, p. 616), e che l'idea dell'unità poteva sviare dalla linea del diritto (*Machiavelli*, p. 136), ed assumere un carattere monarchico, cioè assolutistico (ivi, p. 137). Egli ora si allontana dalla idea manifestata precedentemente che il liberalismo portasse alla centralizzazione (*Révolution et révolutionnaires*, p. 190), ma meno di quanto sembra dalla lettera. Allora egli combatteva il federalismo monarchico, di fronte a cui la rivoluzione generale

rovesciante tutti i troni era un progresso. Ma ora ritiene che, se si vuol prendere le mosse dal conquistare l'unità, la rivoluzione italiana sia perduta (*Rivoluzione e riforme*, p. 376); l'unità italiana è cosa letteraria, senza base nel popolo, e gli Italiani devono combattere l'Austria ciascuno entro il proprio stato romano, toscano, piemontese (ivi, p. 376 s.). Verrà poi l'associazione dei popoli liberati e in un terzo tempo il combattimento con l'Austria, che bisogna ritardare per fortificarsi (ivi, p. 379). In quanto alla unità, non bisogna abbandonarsi all'immaginativa: « L'azione politica non può svilupparsi che nella misura della realtà e del diritto. La realtà in Italia è la divisione storica degli stati; il diritto di ogni italiano è di viver libero nel proprio stato. Dunque la realtà e il diritto conducono alla confederazione italiana, il rimanente cade sotto l'impero del caso » (ivi, p. 380). All'unità finale d'Italia il Cattaneo era forse più risolutamente favorevole del Ferrari, e appunto per conciliare unità e libertà insisteva sul federalismo: il principio federale era il solo adatto a suscitare concorde la nazione (proemio al terzo volume dell'*Archivio triennale*; *Scritti*, I, p. 399 ss.). Le ottantasei prefetture della Francia, egli diceva, finché dipendono da Parigi, saranno sempre serve; solo al modo della Svizzera e degli Stati Uniti si può accoppiare unità e libertà. Come dice Machiavelli, il popolo per conservar la libertà deve tenerci sopra le mani (*Scritti*, I, p. 142). Era il federalismo all'interno della nazione dopo quello fra le nazioni [1].

A questo punto le vie divergono. O piuttosto, il Cattaneo si arresta al suo liberalismo spontaneamente diretto al progresso sociale, al benessere di tutti, sotto la guida della ragione e con la forza della scienza; si ferma al suo stato-transazione, che tutela questo libero sviluppo senza immischiarvisi direttamente, e senza prefiggergli una mèta determinata. Il Ferrari dal concetto di liber-

[1] Contro il federalismo si può vedere Mazzini, *Agli Italiani* (del '53; vol. LI, p. 39 ss.), che tuttavia finisce constatando l'accordo pratico.

tà passa a quello d'uguaglianza, dall'individualismo al socialismo. Parliamo di passaggio dialettico, non di successione temporale; giacché nell'*Essai* del 1843 v'è già il socialismo [1].

Questo si afferma attraverso alla successione delle epoche e al giuoco delle antinomie di cui si è già toccato. La terza epoca, dell'associazione, della fraternità universale e della ragione, si sprigiona dalla seconda, come la seconda si è sprigionata dalla prima. La seconda epoca, quella della transazione, aveva portato a un compromesso di aristocrazia e democrazia, ad abolire il monopolio del governo e delle classi superiori in nome dell'interesse universale. Senonché il monopolio abolito risorge per opera della ricchezza, che sola conduce alla ricchezza, ai gradi, alle funzioni. La società intera diviene schiava del capitale. In questo stadio si posano tutti i principî e si negano tutte le conseguenze: l'interesse universale, proclamato sempre in teoria, è calpestato in pratica dappertutto. Queste contraddizioni non sono arbitrarie, ma effetto di necessità. Né il concetto di governo-amministrazione, che al limite sarebbe il non-governo (sopra, p. 377), si attua veramente. Di fronte alle industrie, associate in un primo tempo contro il monopolio della forza, questa, posseduta dal governo, mantiene la sua autonomia giovandosi delle contraddizioni tra gli interessi di quelle. Da una parte v'è l'insieme di questi interessi contrastanti, dall'altra la pura forza governativa, alla quale manca un pensiero da applicare all'organizzazione del lavoro. Mentre l'ideale della società industriale sarebbe l'abolizione del governo, la libera concorrenza suscita conflitti fra i diversi stati, e quindi la guerra; la guerra provoca un rafforzamento del governo, il quale non lascia quindi piú liberi gli interessi, né il loro gioco. Quindi, oppressione e dualismo all'interno, guerra all'esterno. « On ne peut en effet

[1] Associa razionalismo e socialismo — che tiene a distinguere dal comunismo — anche AUSONIO FRANCHI, *La religione del secolo XIX* (Losanna, 1853), libro destinato quasi totalmente a combattere i cattolici liberali (in particolare il Montalembert) e a dimostrare l'incompatibilità del cattolicismo con i principî moderni. Ma vi si critica anche il Mazzini (p. 449), per la sua opposizione alla formula *Liberté, Égalité, Fraternité*, e per la formula da lui opposta a questa di *Dio e popolo*.

réorganiser la société dans un but exclusivement industriel sans imposer la paix universelle, on ne peut toucher au gouvernement sans déplacer toutes les propriétés, sans porter atteinte à l'industrie elle-même » (*Essai*, p. 293). La rivoluzione politica, insomma, sbocca necessariamente in quella economica. Quel che è detto della rivoluzione italiana, che « deve, prima d'ogni altra cosa, rinnovare il patto sociale » (*Rivoluzione e riforme*, p. 376), vale per tutte. Quindi il còmpito dell'avvenire è il socialismo: nella terza epoca il lavoro deve impadronirsi della ricchezza, come nella seconda la ricchezza si è impadronita della forza (*Essai*, p. 291).

Alle tre epoche politico-sociali corrispondono, come s'è già visto, tre epoche morali e metafisiche: alla morale della forza succede quella della probità commerciale, o dell'utile, alla morale dell'utile quella dell'amore e della fraternità universali, come al politeismo religioso e al dualismo cristiano succedono la ragione e la scienza. Dapprima l'utile individuale o di gruppo entra in contrasto con la forza; dal contrasto e dall'equilibrio delle forze e degli interessi particolari scaturisce, o dovrebbe scaturire, l'utile generale; dall'incapacità di questo a trovare piena attuazione sorgono l'amore, la fraternità, la coincidenza dell'utile col giusto, dell'interesse collettivo con l'amore universale. Questo è l'ideale al limite, cui si tende attraverso le antinomie effettive. Nella realtà presente è illusione tanto l'idea che vorrebbe ridurre l'utile al giusto, quanto quella che vorrebbe identificare il giusto con l'utile. Le leggi della società sono la formula degli interessi della società; in nome dell'interesse sociale si sono fatti massacri come quello della notte di San Bartolomeo, e si sono mantenuti istituti come quello della schiavitú. Fra il principio dell'interesse, che presiede all'associazione umana, e quello della comunità fraterna v'è antitesi. L'associazione ha un'importanza fondamentale per la società, ma il governo che ad essa presiede sarà sempre una mescolanza di due principî, interesse e virtú. Il problema non si risolve né con le forme astratte di monarchia, aristocrazia, ecc., né con le idee astratte di libertà, capacità, ecc. Il problema del miglior governo

possibile è insolubile, ma l'idea medesima, cioè quella del governo dei piú degni, rimane la tendenza del movimento storico. La ragione è quella che addita l'ideale; essa riesce naturalmente all'utopia, ma l'utopia è il fermento del progresso storico.

Su queste antinomie il Ferrari insiste ancora di piú nella *Filosofia della rivoluzione* (Londra, 1851). Antinomia di libertà e di uguaglianza, ambedue fondamentali, legate insieme e in antitesi, conciliabili non nell'astratto, ma nel concreto, sotto la misura dell'interesse. La libertà ha creato i signori, i re; l'uguaglianza ha creato i cittadini e si avvia verso la costituzione dell'umanità, ma la mèta è lontana. Antinomia di proprietà e comunanza: il limite del diritto di proprietà individuale è nella necessità sociale: la proprietà non sarà mai abolita, la comunanza non sarà mai attuata; ma c'è « l'invincibile ideale di una legge agraria universale », cioè di una eguaglianza di proprietà. Antinomia, nel governo, di forza e di virtú: occorre la prima perché il governo eserciti il suo ufficio, ma si aspira costantemente alla seconda come criterio informativo. L'antinomia finale che tutte le riassume è quella del governo sociale totalitario e, insieme, della libertà per tutti: libertà anche per i ricchi, vietato allo Stato di imporre un livello alle fortune, di reprimere le leghe dei ricchi, dei preti, dei retrogradi, d'imporre l'educazione pubblica, un'istruzione determinata. La contraddizione è la legge medesima dello svolgimento storico: « Contraddittorio come ogni cosa dovrà essere il transito dal governo dei ricchi al governo di tutti. Se non dovesse esser contraddittorio, non dovrebbe apparire, dovremmo disperare dell'umanità. E la contraddizione sarà vinta e prodotta ad un tempo dal fatto ». Si formerà a poco a poco quel governo dei migliori, che sarebbe un sogno metafisico se si volessero tracciarne le regole a priori (*Filosofia della rivoluzione,* II, p. 232).

Tutto ciò è confuso nelle definizioni dei concetti, nelle rappresentazioni degli stati successivi; e finisce confessatamente nell'utopia. È l'utopia di una società massimamente solidale e massimamente libera. Ma non era una utopia puramente fantastica, un

capriccio dell'intelligenza, un arbitrio di temperamento individuale. Abbiamo inteso il sobrio Balbo affermare (sopra, p. 309) che lo sviluppo sempre piú complesso delle società moderne le portava verso un aumento sempre maggiore di autorità e al tempo stesso verso un bisogno sempre maggiore di libertà. E anche il Gioberti constatava qualche cosa di analogo per le relazioni fra popoli, sempre piú autonomi e sempre piú stretti insieme (sopra, p. 315 s.). E il socialismo moderno e contemporaneo non si è presentato e non si presenta, nella sua concezione integrale, come una sintesi di comunismo e di liberalismo? Ma il Ferrari non digeriva le idee, non ne elaborava l'espressione. Le sue antinomie presenti, come il suo abbozzo di società futura, sono miscele confuse ed informi. Piú tardi, egli non fece che peggiorare, per cadere, con l'*Histoire des révolutions d'Italie* (1858), nella scoperta delle settemila rivoluzioni italiane, con la *Histoire de la raison d'état* (1860) e con la *Teoria dei periodi politici* (1874), nell'aritmetica puerile delle generazioni e dei periodi. Ma le sue antinomie rispondono a fatti reali, il suo abbozzo a reali tendenze della società; e conservano quindi ancora oggi il loro valore.

È chiaro dall'antinomia finale come nel Ferrari, che pure tanto parla di socialismo, che tanto insiste nell'osservazione che la libertà del regime borghese è puramente formale (*Filosofia della rivoluzione,* II, p. 141 ss.; *Federazione repubblicana,* Londra, 1851, p. 124 ss.), rimanesse predominante la nota liberale. Il Pisacane, socialista assai piú risoluto del Ferrari, ignora le antinomie di lui e identifica socialismo e libertà.

Carlo Pisacane, uomo d'azione e punto di scrittoio, possedette una capacità d'impostazione sistematica delle idee, di formulazione chiara dei concetti superiore a quella di molti scrittori teorici di mestiere. La sua concezione metafisica è nettamente realistica, materialistica, deterministica. Si pensa ciò che è reale; e la realtà è la materia e il moto, il processo di produzione e distruzione; lo spirito è l'incomprensibile, una parola senza significato. Assurdo

è il concetto di un Dio onnipotente che intervenga a distruggere l'unità e la regolarità dell'universo; e nessun utile può provenire dalla ricerca del creatore del mondo, non occorrendo cercare la causa del moto, ma la legge del moto (*Saggi*, III, p. 8 ss.). Punto di partenza per lo studio della realtà e per agire su di essa sono dunque i fatti: le idee si adattano ai fatti, non i fatti procedono dalle idee (p. 7). Alla vigilia della morte nel suo *Testamento politico* il Pisacane ripeté che « le idee risultano dai fatti, non questi da quelle » (p. 334). I fatti agiscono sulla mente umana attraverso l'esperienza, cioè attraverso le sensazioni. Dalla sensazione, dall'esperienza vengono create le idee (III, p. 10). Il Pisacane disegna, partendo dalla sensazione, cioè dall'impressione del fatto sulla psiche umana, una catena di azioni e reazioni che costituisce la trama della vita umana: le sensazioni e le idee da esse generate modificano l'uomo e fanno sorgere i nuovi bisogni; poiché le facoltà dell'uomo sono inferiori ai bisogni, ne deriva la perpetua operosità della vita che è « un avvicendarsi continuo di bisogni, di idee, di nuovi bisogni » (ivi, p. 11). È un processo di evoluzione continua: « L'indefinita modificabilità del mondo esteriore, che reagendo sull'uomo lo modifica indefinitamente, costituisce un'indefinita modificabilità di rapporti » degli uomini fra loro e dell'umanità coll'ambiente circostante. Di qui anche la modificabilità indefinita delle società umane (ivi). Questa evoluzione avviene con carattere di necessità, di fatalità: il Pisacane ci parla di un « fato delle nazioni » e di leggi che si ritrovano nelle diverse società producendo indubitatamente gli stessi effetti (I, p. 4). Per questo determinismo egli adopera ripetutamente l'espressione di « leggi di natura » (III, pp. 14, 93): non si tratta, s'intende, del diritto naturale, ma di leggi nel senso della scienza positiva moderna.

Il processo evolutivo è un processo eminentemente sociale: come i fatti precedono geneticamente le idee, cosí i dati, le condizioni sociali, precedono le idee e gli atti degl'individui. L'individuo, dicono i *Saggi*, non può svelare verità il cui germe non si trovi sufficientemente sviluppato nella società. Quel che esso può fare è di

afferrare il concetto collettivo e di svolgerlo all'occhio dell'universale; nel campo dell'azione non potrà tirarsi dietro la nazione, ma reggerla nel cammino prescelto dalla nazione stessa (III, p. 132). Perciò il Pisacane nega in radice ogni interpretazione eroica della storia: « Non sono gli eroi ed i potenti quelli che cambiano i destini delle nazioni, ma i bisogni delle nazioni che generano gli eroi » (*Guerra combattuta*, p. 314). Corrispondentemente, anche i mali delle nazioni derivano non dagli uomini, ma dalle costituzioni sociali (ivi, p. 322). Il Pisacane spiega anche come nasce il mito dell'eroe (egli è veramente un anti-Carlyle): la vanità induce taluni uomini a credersi creatori dei concetti che hanno semplicemente svolto, delle imprese che hanno semplicemente condotto a fine; gli altri, non trovando in sé tali concetti, confermano il giudizio di quelli, donde « la personificazione de' principî, la deificazione degli uomini; mentre la società nell'onorare gli eroi altro non fa che onorare le sue piú eccelse opere ». Secondo la teoria dei deificatori di uomini, se Romolo, Cesare, Carlo Magno, Napoleone non fossero nati, l'umanità non avrebbe storia, ciò che è puerile (III, p. 132). Pure, alla vigilia di gettar la vita per la patria, il Pisacane scrisse nel *Testamento* che la rivoluzione doveva farla il paese, ma questo era composto d'individui e occorreva l'iniziativa individuale.

Una volta stabilito che i fatti generano le idee, che le condizioni sociali determinano l'azione degl'individui, rimane a vedere se ci sia una categoria di fatti, di condizioni, che abbia un'importanza preponderante per l'evoluzione sociale. Questa categoria-chiave c'è: si tratta dei fatti economici. Abbia letto o no il Pisacane il *Manifesto dei comunisti*, l'idea fondamentale di esso è anche la sua, senza però la determinazione particolare delle successive forme di produzione come fattori determinanti. « Le sorti de' popoli dipendono pochissimo dalle istituzioni politiche. Sono le leggi economico-sociali che tutto assorbono, che tutto travolgono ne' loro vortici » (I, p. 32). Quaranta secoli di storia mostrano che « la ragione economica, nella società, domina la politica »: quindi senza riformar quella riesce inutile riformar questa (III, p. 82). In par-

ticolare, dall'inizio dell'età moderna, tutti i rivolgimenti, quali che siano le apparenze e gli sviamenti loro, derivano dai bisogni materiali dei popoli (III, p. 44). Il fatto economico fondamentale è quello della proprietà privata e della conseguente disuguaglianza: la società presente è divisa in due classi, capitalisti e proprietari, operai e fittavoli, in opposizione permanente fra loro (III, p. 34); « la società dall'ingiusto riparto delle ricchezze vien divisa in due parti, i pochi e i molti, e questi da quelli dipendenti » (III, p. 83).

Proprietà privata e disuguaglianza sociale sono per il Pisacane la causa della rovina delle società e delle civiltà. Delle corruzioni e decadenze della Magna Grecia, di Roma, dell'Italia comunale la cagione fu sempre la divisione nazionale in ricchi e poveri, cagionata a sua volta dal diritto di proprietà, « che dà facoltà a pochi di arricchirsi a discapito di molti » (III, p. 31). Ai giorni nostri i mali effetti della disuguaglianza economica sono piú gravi perché, per il gioco delle leggi economiche, il progresso non solo non giova ai non abbienti, ma ne accresce l'infelicità delle condizioni, tanto che si sarebbe tentati di credere che riguardo all'ideale di una società perfetta corrisponda al progresso un continuo peggioramento (III, p. 5 s.). Lo sviluppo economico-tecnico accresce il prodotto, ma il gioco della concorrenza l'accumula in pochissimi immiserendo la moltitudine (*Testamento,* p. 333). La libertà economica, il libero scambio, nell'attuale regime economico facilitano la concorrenza e questa il monopolio, di sua natura oligarchico, rimanendo cosí distrutti gli effetti benefici del libero scambio medesimo (III, p. 35 s.).

La rivoluzione francese non ha provveduto alla questione sociale, ignorata dal filosofismo del Settecento; « una società inegualissima si ricostituí sulla lotta, la libertà, la concorrenza; la classe media che aveva fatto la rivoluzione oppresse il popolo (*Guerra combattuta,* p. 7). La stessa mancanza si ebbe nella rivoluzione italiana del 1848 che attaccò « la forma del despotismo e non il despotismo stesso »; i ricchi lombardi si rivolsero a Carlo Alberto perché tutelasse le loro usurpazioni di fronte alla plebe; perciò il

movimento non si comunicò alle masse (ivi, p. 9 ss.). La conclusione della *Guerra combattuta* è appunto che per far muovere il popolo occorre la rivoluzione sociale, mentre né moderati né repubblicani sono rivoluzionari. Secondo il Pisacane, finché l'ordinamento sociale è quello che è, il popolo dei non abbienti non si giova delle conquiste politiche, di cui capitalisti e proprietari sono i soli a godere effettivamente (III, p. 83). Libertà, patria, diritti, son nomi vani per i non possidenti, che non possono giovarsene; il suffragio universale è un'« amara derisione per il popolo minuto che vota come vuole il capitalista o rischia la fame » (III, pp. 45, 37). Il Pisacane critica piú violentemente del Mazzini, ma non senza analogia, la monarchia costituzionale. Per lui essa è un'assurdità, una « ipocrita tirannide ». In essa il principe è effettivamente padrone come nella monarchia assoluta (III, p. 59). E ancora nel *Testamento* le riforme costituzionali vengono dichiarate dannose (p. 333).

Secondo il Pisacane non vi sono che due soluzioni: o libera associazione, o dispotismo militare; è dubbio quale delle due trionferà (III, p. 46). Per lui la libertà significa il libero esercizio delle proprie facoltà fisiche e morali, limitato dal mondo esteriore, dai bisogni, dai mezzi di soddisfarli (III, p. 75). La libertà è un sentimento innato e la si gusta senza nessuna speciale educazione; essa non ammette restrizioni di sorta (III, p. 74). Il Pisacane non vuol sentir parlare neppure di una sospensione temporanea della libertà da parte di una dittatura rivoluzionaria, ciò che è in particolare contro il Mazzini (III, p. 133 ss., 144 ss.). Senza libertà non esiste veramente nazionalità; reciprocamente senza nazionalità non v'è libertà, perché il governo straniero l'intacca per forza di cose (III, pp. 56, 69). Però la conquista straniera è preferibile al dispotismo indigeno (III, p. 58 s.). Nel suo liberalismo assoluto il Pisacane trova motivo di ripudiare l'eclettismo dei moderati italiani, Gioberti, Mamiani, Rosmini, Ventura, che abbandonarono la linea del pensiero italiano da Telesio a Romagnosi e fecero « uno strano connubio dei piú contraddittorî principî, ragione e fede, autorità e

libertà, diritti dei popoli e diritti dei principi ». Di qui il naufragio del Quarantotto ispiratosi a queste dottrine (III, p. 82).

Libertà e socialità non solo non sono inconciliabili, ma anzi complementari. L'uomo associandosi ai suoi simili non ha nessuna necessità di sacrificare parte della sua libertà; e il Pisacane si appoggia su Proudhon per affermare che la libertà di ciascuno incontra nella libertà altrui non un limite, ma un aiuto; l'uomo piú libero è quello che ha maggior numero di rapporti con i suoi simili (III, p. 75). Dalla libertà sorge, spontanea e armonica, l'organizzazione sociale. Quando tutti compissero il lavoro indicato dalle loro attitudini naturali e richiesto dai loro bisogni, con i mezzi posti a loro disposizione dalla società, « dall'assoluta libertà di ognuno risulterebbe massimo prodotto e massima felicità » (ivi). Il Pisacane perciò nega il concetto di governo, inteso come forza e imposizione: egli appaia governo e diritto di proprietà come ostacoli alla felicità umana, e afferma che « le leggi di natura, sotto pena di gravissimi mali, proibiscono il comandare del pari che l'ubbidire ». E cita di nuovo Proudhon: « Chiunque mette la mano su di me per governarmi, è un usurpatore, un tiranno ». La complicazione della macchina governativa ha fatto pessima prova; ora si tende a semplificare, con l'anarchia come ultimo termine (III, p. 90 ss.). Vedemmo che questa tendenza alla semplificazione veniva affermata anche dal Mamiani (sopra, p. 307); il quale però si guardava bene di arrivare all'anarchismo del Pisacane.

La società futura dovrà essere dunque fondata sulla libertà assoluta e la libera associazione: a ogni individuo tutti i mezzi materiali per il pieno sviluppo delle sue facoltà; nessun impegno non consensuale; sacro e inviolabile il frutto del proprio lavoro (III, p. 93). Tuttavia il Pisacane delinea certe norme associative, in un abbozzo di ordinamento collettivistico. Le terre sarebbero spartite fra i comuni, e coloro che si dedicano a coltivarle si associerebbero con divisioni uguali del guadagno netto; i capitali industriali sarebbero proprietà della nazione, e tutti gl'impiegati di ogni stabili-

mento industriale costituirebbero una società; i commercianti pure sarebbero organizzati in società (III, p. 164 ss.). Pare che egli supponga che queste associazioni si formeranno senza costrizione particolare, perché « le opere e i pensieri di una società... tendono sempre ad assettarla ne' suoi incastri » (III, p. 135). Certo è che queste società singole, sono concepite da lui come autonome: Pisacane è sindacalista. « Qualunque nucleo di cittadini i quali sieno dalla società destinati a compiere una speciale missione, hanno il diritto di distribuirsi eglino medesimi le varie funzioni, ed eleggersi i proprî capi » (III, p. 95). Indipendenti sono anche i comuni; i funzionari sono eletti dal popolo e sempre revocabili; un consiglio in ogni comune, un congresso nazionale a suffragio universale, revocabili e sindacabili; unica imposta la progressiva sul reddito netto di ogni associazione. La sovranità è nella nazione intera, senza delega, coll'abolizione di ogni gerarchia; il popolo è giudice supremo, con diritto illimitato di appello ad esso (III, pp. 93 ss., 166 ss.). Da questa società Pisacane si aspetta la possibilità per ciascuno di raggiungere il massimo sviluppo delle sue facoltà fisiche e morali, senza che la libertà turbi l'eguaglianza. In essa il sentimento sarà in ognuno d'accordo con la ragione (III, p. 6).

Ferrari e Cattaneo, nel periodo finale di formazione dell'unità italiana, non fecero che accentuare il loro liberalismo, sentendolo piú che mai come un ricongiungimento al secolo XVIII, come un'affermazione del pensiero indipendente e della scienza laica, come protesta contro ogni coercizione da parte degli istituti pubblici.

Spetta al secolo XVIII, dice il Ferrari nella *Filosofia della rivoluzione,* il vanto di avere indicata la vera misura della giustizia; ma la teoria dell'utile, annunziata dal Locke e perfezionata da Bentham, dimenticava il principio stesso che supponeva, cioè, il sacrificio dell'interesse individuale a quello generale (II, p. 115). Abbiamo visto però come al limite egli postuli la cessazione di questo sacrificio con l'identificazione dei due interessi, dell'utile

col giusto. Piú che mai è esaltata da lui la filosofia del Locke, la quale vinceva il cristianesimo, trasportava sulla terra il destino dei viventi, e chiamava ogni uomo ad essere il pontefice di se stesso (ivi, proemio, p. v). Con la reazione questa filosofia si smarrí e rimase dubbia ogni conquista dello spirito umano (ivi); « con istoriche e dotte considerazioni si dimostrò che il cristianesimo era stato utile un tempo, benefico e necessario. Sia pure; ma ora esso è inutile, malefico, impossibile » (*Federazione repubblicana*, p. 6). È la nota razionalistica, anticlericale, antireligiosa, che nel Ferrari diventa dominatrice, sopraffattrice, stridente. « La rivoluzione è il trionfo della filosofia chiamata a governare l'umanità. Fuori della filosofia non v'ha rivoluzione; la religione non è libera, la scienza non è padrona » (*Filosofia della rivoluzione*, proemio, p. I); « la rivoluzione vuol recare in atto i due principî dell'irreligione e della legge agraria » (ivi, II, p. 353); la questione della libertà e della nazionalità italiana è legata con la guerra di religione intimata a Roma dall'Europa. Per opera del cristianesimo la ragione fu sottomessa all'autorità, il diritto al miracolo, la terra al cielo; la chiesa predica la fratellanza degli uomini nel privilegio, nel favore della grazia; l'evangelo lascia la terra ai potenti. Si tratta di riprendere la guerra al Cristo che fu il grido del secolo XVIII, il primo grido della rivoluzione (*Federazione repubblicana*, pp. 3-6) [1]. (Questa violenza di linguaggio antireligioso si ritrova anche nel Pisacane, secondo il quale il piú potente ostacolo al progresso dell'umanità è la religione: *Guerra combattuta*, p. 314 s.). Il grido di guerra del Ferrari è contro il papato e contro l'impero, e cioè contro la Chiesa e lo Stato considerati, come nel sonetto carducciano, i due alleati oppressori dell'umanità [2]: Cesare rinchiuse tutte le nazioni « entro

[1] Il Ferrari sostiene anche essere un'utopia la libertà dei culti, inquantoché, dato l'assolutismo delle religioni, essa porterebbe alla guerra civile. In pratica la libertà dei culti significa il dominio del governo su di essi; ma contemporaneamente le religioni sussidiate combattono il vero e la libertà (*Filosofia della rivoluzione*, p. III, sez. 3ª, c. 7; II, p. 384 ss.).

[2] Quell'ingegno bizzarro dell'Azeglio, grazie alla sua radicale avversione alla forza e agli istituti basati su di essa, arieggia quasi alle idee del Ferrari quando

la tomba dell'imperio romano », Cristo sacrificò tutti gli dèi « ad un solo Dio che santificava il regno di Cesare » (*Federazione repubblicana*, p. 8 s.). « Se la filosofia non trionfa, saranno l'imperatore e il papa, Cesare e Cristo che trionferanno sotto le antiche forme o sotto peggiori » (*Filosofia della rivoluzione*, proemio, p. IX). La rivoluzione incarna la guerra contro Cristo e Cesare (*Federazione repubblicana*, p. 28). Era d'accordo ancora una volta il Montanelli, secondo cui il socialismo italiano cade principalmente sul feudo-chiesa e sul feudo-stato (p. 122).

Il Cattaneo continua ad ignorare lo sviluppo socialistico dell'idea liberale. Anch'egli è piú che mai per la filosofia del sec. XVIII, « benefica filosofia » (*Opere*, IV, p. 11, del 1860). L'idea di Voltaire ha trionfato nella notte del 4 agosto, nella distribuzione delle terre fra i servi della gleba: « questo è ciò che alcuni chiamano con ineffabile sorriso il Voltairismo » (*Opere*, V, p. 384, del 1861). La reazione a questa benefica filosofia entra certo per molta parte nella constatazione che egli fa che il progresso non è continuo, ma invece dà luogo a regressi parziali che ritardano o addirittura travolgono le nazioni (*Opere*, IV, p. 10). È una ripresa, ma in tono pessimistico, della constatazione già fatta (sopra, p. 377) che i princípi che sembrano abbattuti risorgono. Pure il Cattaneo crede piú che mai nella ragione primo valore, nella scienza direttrice: gl'intelletti potenti sono gli arbitri del destino delle nazioni; l'economia pubblica dipende dall'idea, perché « nulla accade nella sfera delle ricchezze che non riverberi in essa dalla sfera delle idee » (*Opere*, V, p. 384). L'Inghilterra e l'America « son due incarnazioni della filosofia di Bacone e di Locke » (*Scritti*, II, p. 178). Egli afferma l'ideale della scienza che imporrà i suoi consigli alla politica per il maggior incremento della civiltà e della prosperità economica (prefazione al volume VIII del « Politecnico »; *Scritti*, II, p. 194). Il Cattaneo ribadisce ancora che scienza è forza: « La le-

in *Questioni urgenti* (Firenze, 1861) dice che le basi dell'Italia nuova non hanno nulla a che fare con la spada e il pastorale, le due piú vecchie e fatali tirannidi (p. 43).

gislazione è scienza; la milizia è scienza; la navigazione è scienza; alla luce della fisica e della chimica si vanno trasformando tutte le arti onde si nutrono i popoli e s'ingrossano i nervi della guerra » (manifesto del « Nuovo Politecnico »; *Scritti,* II, p. 178). È l'ideale dello stato scientifico che balena piú che mai al suo pensiero, strumento delle conquiste dell'uomo sulla natura, non delle lotte intestine dell'umanità: l'ideale della *Ginestra* leopardiana.

Egli constata, con un certo disgustato stupore, che, mentre v'è tanta unione nel campo della scienza, vi sono ancora tanti odî nazionali, politici, di credenze (*Scritti,* II, p. 193). È la città universale della ragione quella a cui egli aspira sempre, ma rendendosi meglio conto che non è ancora attuata. Pure, la solidarietà dei popoli rimane la sua convinzione, non come ideale astratto, ma come realtà concreta, attuale: chi promuove la libertà della propria nazione e di qualsiasi parte dell'umanità avvantaggia indirettamente se stesso e i suoi (*Opere,* V, p. 394). E cosí egli rimane attaccato all'ideale del federalismo europeo: « Al sole della libertà v'ha posto per tutti. Il principio federale previene tutte le guerre di confini; salta tutti i confini » (*Scritti,* III, p. 166). Vuole sempre le patrie armate a difesa con il sistema della milizia nazionale (ivi, II, p. 309 ss.), la quale è ostacolo alle guerre offensive, mentre è ottima per quelle difensive (ivi, p. 269). Si dichiara contro le guerre e l'emulazione degli armamenti, fenomeni che portano alla distruzione della proprietà che si trasferisce nel governo, e agli eccessi del potere governativo (*Opere,* V, p. 393). I governi conquistatori tendono fatalmente ad assopire l'intelligenza (ivi, p. 394). — Abbiamo visto come il Ferrari fin dall'*Essai* avesse osservato che la guerra esterna produceva la reazione all'interno (sopra, p. 383 s.). — Il Cattaneo non vuole un eccessivo rafforzamento del potere esecutivo (*Scritti,* III, p. 234 ss.), e riafferma all'interno della nazione i suoi ideali umanitari attaccando ripetutamente la pena di morte (ivi, II, p. 277; III, p. 111 ss.). Uno degli argomenti del suo federalismo, il quale è riaffermato piú che mai (ivi, II, pa-

gine 275 ss., 303 ss.), è precisamente il fatto che la Toscana, la cui legislazione sarebbe dovuta scomparire nell'uniformità accentratrice del nuovo regno, aveva abolito la pena di morte fin dal secolo precedente.

Intelligenza e libertà appaiono piú che mai al Cattaneo come fonti di ricchezza. La libertà accumulò le ricchezze anche su terreni disadatti, dalla Fenicia alla Svizzera. Oggi la stirpe anglosassone ha un primato sui mari, appunto perché è la piú fedele al culto della libertà (*Opere*, V, pp. 393, 395). Individualità e libertà sono caratteri della civiltà europea (*Scritti*, II, p. 191). Il Cattaneo riconferma nei riguardi dell'Italia il suo europeismo e cosmopolitismo razionale: la prefazione al « Politecnico » del luglio '61 cita il passo sull'Italia che deve mettersi all'unisono dell'Europa, e sulla unica nazione costituita dagli spiriti intelligenti, dalla seconda prefazione alla stessa rivista del 1839 (ivi, p. 308; cfr. sopra, p. 373). Nel « Politecnico » del febbraio '60, scrivendo contro la pena di morte, egli riconferma che il progresso, la ragione, l'umanità, sono i motivi conduttori del suo pensiero (*Scritti*, III, p. 112).

Cosí Carlo Cattaneo, — mente robusta e sottile, che aveva fatto suo il senso storico del secolo XIX e si era maturata all'esperienza politica dell'èra delle nazionalità, — concludeva il ciclo del pensiero politico italiano nel Risorgimento. Lo concludeva ricongiungendosi alle idealità che avevano ispirato la coscienza storica del Muratori, il riformismo giuridico del Beccaria e del Filangieri, la critica economico-politica del Verri; lo concludeva riaffermando con meditata coscienza i valori di umanità e di progresso esaltati dal pensiero del Settecento, italiano ed europeo.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

Molte notizie sulla vita e sulle opere degli scrittori politici italiani esaminati in questo volume, e relative indicazioni bibliografiche, si trovano nel *Settecento* di G. NATALI e nell'*Ottocento* di G. MAZZONI (nella « Storia letteraria d'Italia » del Vallardi) e nelle *Origini del Risorgimento* di E. ROTA (nella « Storia politica d'Italia » dello stesso editore, 3ª ed.). Quivi si troveranno anche indicati — soprattutto nel Natali — una quantità di scrittori secondari di cui non ci siamo occupati.

La Storia del liberalismo europeo di G. DE RUGGIERO (Bari, Laterza, 1925, 4ª ed. 1946) dedica il c. IV della prima parte (storica) al liberalismo italiano, e ha una rispondente bibliografia in fondo al volume.

Grazie all'affinità fra storiografia e politica, dà osservazioni sagaci e orientamenti preziosi per la parte ottocentesca del nostro lavoro la *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX* del CROCE (Bari, Laterza, 1930²).

Per parecchi scrittori del Settecento e del primo Ottocento (Cuoco) è importante G. DE RUGGIERO, *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX* (Bari, Laterza, 1922, 2ª ed. 1946).

Per il medesimo periodo si può vedere anche C. MORANDI, *Idee e formazioni politiche in Lombardia dal 1748 al 1814* (Torino, Bocca, 1927), ove peraltro la storia dei movimenti politico-nazionali prevale nettamente su quella del pensiero politico generale.

Ricorderemo anche i due libri di ALDO FERRARI, *La preparazione intellettuale del Risorgimento Italiano* (Milano, Garzanti, 1923), e *L'esplosione rivoluzionaria del Risorgimento* (Milano, Corbaccio, 1925), ove sono brevi cenni sui pensatori politici italiani del Settecento e del primo Ottocento.

Quasi nulla vi è per il pensiero politico italiano in A. GERBI, *La politica del Settecento* (Bari, Laterza, 1928) e nulla nello scritto che gli fa seguito dello stesso autore: *La politica del romanticismo. Le origini* (ivi, 1932).

Note al capitolo primo.

Per gli *Annali* del Muratori ho adoperato la seconda edizione di Milano del 1753, limitandomi a rinviare all'anno. Per il Giannone ho adoperato l'edizione dei « Classici Italiani » (Milano, 1823-1824). Per il Vico, quella di F. Nicolini negli « Scrittori d'Italia » del Laterza.

Sul pensiero politico del Muratori contiene parecchie indicazioni G. BEZZI, *Il pensiero sociale di L. A. Muratori* (Torino, Bocca, 1922). Sul Giannone vale an-

cora la pena di vedere lo scritto di GIUSEPPE FERRARI, *La mente di Pietro Giannone* (1868), il quale però, piú che sulla *Storia civile*, si ferma sul *Triregno* e sui *Discorsi sulle Deche*, illustrando di questi ultimi il carattere segretamente filosofistico. Una accuratissima esposizione delle idee del Giannone sui rapporti fra Stato e Chiesa è quella di F. NICOLINI, *Le teorie politiche di Pietro Giannone*, in « Atti della Accademia Pontaniana », 1914. Sul Vico il libro fondamentale è sempre *La filosofia di Giambattista Vico* di B. CROCE (Bari, Laterza, 1922[2]). Contro la mia interpretazione del pensiero politico del Vico, v. F. NICOLINI, *Di alcuni rapporti ideali tra il Vico e lo Hobbes*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana », n. s., I, pp. 33 ss.

Note al capitolo secondo.

Per il Beccaria e il Filangieri ho citato le edizioni dei « Classici italiani » (Milano, rispettivamente 1821 e 1822). Quella del Beccaria, in due volumi, contiene nel primo *Dei delitti e delle pene*, e nel secondo gli *Elementi di economia pubblica*.

Per il Verri ho adoperato: 1) l'edizione della stessa collezione *Opere filosofiche e di economia politica* (1835) (citata: *Opere*); 2) gli *Scritti vari* editi da G. Carcano (Firenze, Lemonnier, 1854) in due volumi (citati: Carcano); 3) le *Lettere e scritti inediti di P. e di A. Verri* editi da C. Casati (Milano, Galli, 1879-1881), in quattro volumi (citati: Casati); il *Carteggio di P. e di A. Verri* a cura di E. Greppi e di A. Giulini (Milano, Cogliati), ancora in corso di pubblicazione (citato: Carteggio).

Sul Filangieri si veda particolarmente G. DE RUGGIERO, *Pensiero politico*, c. II, ove si tratta pure ampiamente del Genovesi, del Galiani, del Pagano, del Galanti, autori a cui io non ho potuto fare che accenni.

Sul Verri si veda la biografia di N. VALERI, *P. V.* (Milano, Mondadori, 1937). M. R. MAUFRA, *Pietro Verri e i problemi economici del tempo suo* (Roma, Albrighi e Segati, 1932), dà un'esposizione accurata delle dottrine del Verri, ma solo sotto l'aspetto economico.

Note al capitolo terzo.

Il Parini è citato secondo l'edizione di *Tutte le opere* (Firenze, Barbera, 1925) a cura del Mazzoni. L'Alfieri secondo la ristampa delle *Opere* del Paravia (1903) in undici volumi (si rinvia al volume e alla pagina, salvo per le tragedie, che sono nei volumi V e VI). Per l'Alfieri costituisce sempre un saldo fondamento E. BERTANA, *Vittorio Alfieri* (Torino, Loescher 1902): il pensiero politico dell'Alfieri è studiato nei capitoli XIII-XV e in parte del XIX. Per il pensiero politico dell'Alfieri è importante lo studio di P. GOBETTI in *Risorgimento senza eroi* (Torino, Il Baretti, 1926), pp. 157-246. Da vedere anche U. CALOSSO, *L'anarchia di V. Alfieri* (Bari, Laterza 1924), che contiene spunti interessanti, ma dà una interpretazione « anarchica » del pensiero politico alfieriano, accettabile solo come contributo alla psicologia alfieriana; e N. QUILICI, *L'Alfieri tra codini e berretti grigi* (in *Otto saggi*, Ferrara, « Nuovi problemi », 1934).

Note al capitolo quarto.

Per lo Spedalieri e il Tamburini si citano le edizioni indicate nel testo.

La *Dissertazione* del Gioia è citata sulla terza edizione di Lugano (1833). Le altre opere secondo l'edizione dell'*Opere minori* di Lugano (1932-1837) in diciassette volumi (il quarto volume di questa edizione contiene la *Dissertazione*). Il *Saggio* del Cuoco è citato secondo l'edizione di F. Nicolini negli « Scrittori d'Italia » del Laterza: quivi sono anche i frammenti di lettere a V. Russo (citati: *Lettere*). Gli scritti, secondo l'edizione del medesimo e di N. Cortese nella stessa collezione, in due volumi.

Per il Foscolo si cita la nuova edizione nazionale (EN) del Le Monnier, e quella precedente delle *Opere edite e postume*, pure del Le Monnier (Firenze, 1850 ss.), senza sigla.

Per il Romagnosi si cita l'edizione del De Giorgi (Milano, 1841-1849) delle *Opere*, in 8 volumi divisi ciascuno in due parti; per la *Monarchia rappresentativa* si è adoperata la nuova « edizione critica » dell'Astuti, pubblicata dalla Reale Accademia d'Italia (Roma, 1937).

Sul Tamburini, v. ora R. Mazzetti, *Pietro Tamburini, la mente del giansenismo italiano*, Messina-Ferrara [1948], che peraltro ha solo qualche accenno al nostro argomento. Anch'egli è (p. 99) contro l'interpretazione « rivoluzionaria » del giansenismo, ma altresí (p. 152) contro quella puramente teologica del Jemolo. Per la politica giansenista in generale, v. E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento* (Firenze, « La Nuova Italia », 1947).

Sul Cuoco si veda De Ruggiero, *op. cit.*, cap. IV; Croce, *Storia della storiografia italiana*, cap. I; F. Battaglia, *L'opera di V. C. e la formazione dello spirito nazionale in Italia* (Firenze, Bemporad, 1925); N. Cortese, Introduzione all'edizione del *Saggio storico* del Vallecchi (Firenze, 1926). Il piú recente studio di Michele Romano, *Vincenzo Cuoco nella storia del pensiero e dell'unità d'Italia* (Firenze, « La Nuova Italia », 1933), fa ancora del Cuoco l'esponente massimo dello storicismo; si accosta invece alla valutazione data nel testo T. Vecchietti, *Contributo allo studio del pensiero di Vincenzo Cuoco*, nella « Rivista storica italiana », LVIII, 1941.

Sulle idee sociali e politiche del Foscolo si veda E. Donadoni, *Ugo Foscolo, pensatore, critico, poeta* (Palermo, Sandron, s. d.), p. 53 ss. Su *Foscolo politico* tre saggi di L. Russo, in « Belfagor », vv. I-III (1946-48).

Per il Romagnosi si veda G. Solari, *Il pensiero filosofico e civile di G. D. R.*, in « Rivista di Filosofia », XXIII, 1932.

Note al capitolo quinto.

Del Manzoni è citato il romanzo secondo l'edizione del Caramella negli « Scrittori d'Italia »; le postille secondo le *Opere inedite e rare* pubblicate dal Bonghi (Milano, Rechiedei, 1883-1898) in cinque volumi (per altre postille pubblicate recentemente, v. p. 165); le altre opere secondo *Tutte le opere* (Firenze, Barbera, 1923, a cura di G. Lesca).

I miei ricordi del d'Azeglio sono citati secondo l'ottava ediz. del Barbera (Firenze, 1879).

I *Canti* del Leopardi sono citati secondo l'edizione di L. Ginzburg, negli

« Scrittori d'Italia » del Laterza; le *Operette morali* e le *Opere minori*, secondo le edizioni Moroncini (Bologna, Cappelli, 1928 e 1931); lo *Zibaldone* secondo l'edizione del Flora nei Classici Mondadori, in due volumi, rinviando alla paginazione dell'autografo.

Per l'antistoricismo manzoniano, si veda: Croce, *Storia della storiografia italiana*, c. VIII, il quale tuttavia non ha osservato la portata politica di esso. Importante per avviare alla comprensione della « politica » manzoniana A. Zottoli, *Umili e potenti nella poetica di A. Manzoni* (Milano, « La Cultura », 1931). Da ricordare e da consultare ancora Francesco De Sanctis, *Manzoni* (Bari, Laterza, 1922), c. I, III.

L'evoluzione finale della « politica » leopardiana è studiata assai bene in A. Zottoli, *Leopardi, Storia di un'anima* (Bari, Laterza 1927), c. XXIX-XXX, ove peraltro non sembrano comprese pienamente la realtà e la ragione del dissenso leopardiano dal liberalismo e dallo storicismo del tempo. Per un prospetto generale analitico del pensiero leopardiano è utilissimo A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi* (Roma, « Edizioni di Religio », 1940).

Note al capitolo sesto.

Per i tre scrittori reazionari si sono adoperate le edizioni originali via via indicate (per i *Piffari* quella del 1832). Per il Rosmini, l'edizione originale della *Filosofia della politica* e la seconda edizione (1865-66, su esemplare annotato dall'autore) della *Filosofia del diritto*. Una prima redazione della *Filosofia politica*, su cui non occorre fermarsi, è stata pubblicata recentemente: Rosmini, *Saggi di scienza politica* (Torino, 1933). Gli articoli dell'*Armonia* furono raccolti in *Questioni politico-religiose* (Torino, 1897). Per il Taparelli si citano le edizioni romane indicate nel testo.

Sugli scrittori reazionari, si può vedere N. Quilici, *Antirisorgimento: i reazionari del '31* (in *Otto Saggi*, Ferrara, 1934), che si occupa anche di altri autori e dei due periodici reazionari « La Voce della Verità » e « La Voce della Ragione ». Sul Canosa ricordiamo lo studio del Croce, *Il Principe di Canosa*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, II (Bari, 1927); ma ora una compiuta monografia, *Il principe di Canosa*, ci ha dato W. Maturi (Firenze, 1941), che dà larghe e sagaci analisi anche degli altri scritti del Canosa. Su Monaldo si veda l'*Autobiografia* pubblicata dall'Avolio (Roma, 1833), con le appendici dell'editore, specialmente la sesta, *Monaldo scrittore*. Non ho visto lo scritto di F. Moroncini, *Monaldo Leopardi politico* (Recanati, 1931). Su Solaro della Margarita un'ampia biografia è quella di C. Lovera e Padre Ilario Rinieri S. J., *Clemente Solaro della Margherita* (Torino, 1931, 3 voll., di cui il terzo di documenti), apologetica, soprattutto nella parte del Rinieri. Degli scritti del Solaro si occupa il Lovera, I, 274 ss., dandone giudizio poco favorevole, salvo per l'*Uomo di Stato*, di cui fa un'esaltazione; egli dedica poi a « Il pensiero di Solaro » il c. 4 della parte II.

Note al capitolo settimo.

Per il Mazzini si cita l'edizione nazionale tuttora in corso, rimandando sem plicemente ai volumi della numerazione generale per gli scritti, e a quelli della numerazione particolare dell'epistolario per le lettere. Si cita poi, dove occorre, la precedente edizione degli *Scritti editi ed inediti* (Milano-Roma, 1861-1891), sotto il nome del primo editore Daelli.

Utili per l'analisi delle idee del Mazzini sono G. SALVEMINI, *Mazzini* (quarta ediz., Firenze, « La Voce », 1925) e ALESSANDRO LEVI, *La filosofia politica di Giuseppe Mazzini* (Bologna, Zanichelli, 1917). Ambedue procedono per categorie d'idee, e quindi non dànno una ricostruzione genetica e organica del pensiero mazziniano e del suo svolgimento. Le due più recenti monografie su *Mazzini*, di A. CODIGNOLA (Torino, U.T.E.T., s. d.), e di M. SAPONARO (Milano, Garzanti, 1945, 2 voll.) non contengono una esposizione di proposito delle idee mazziniane. Sulla religione di Mazzini v. ora F. QUINTAVALLE, *Religione, vita terrena, oltretomba nel pensiero di G. M.* (Milano, Bocca).

Note al capitolo ottavo.

Per il *Sommario della storia d'Italia* del Balbo si cita l'edizione Nicolini, negli « Scrittori d'Italia » del Laterza. Per le *Speranze d'Italia*, le *Meditazioni storiche* e le *Lettere di politica e di letteratura*, le edizioni fiorentine (Le Monnier) del 1855; per la *Monarchia rappresentativa*, l'edizione fiorentina (ivi), del '57.

Per il Durando si cita l'edizione originale di Losanna (1846). Per il d'Azeglio l'edizione del De Rubris, *Scritti e discorsi politici*, I (Firenze, « La Nuova Italia », 1931). Per il *Dell'Italia* del Tommaseo l'edizione Utet, a cura di G. Balsamo-Crivelli. Per Silvio Spaventa, l'edizione Croce, *Dal 1848 al 1861* (Bari, Laterza, 1923 [2]).

Per il Lambruschini, le due edizioni del Gambaro (Firenze, « La Nuova Italia », *Dell'autorità e della libertà* (cit. *Autorità*), e *Scritti politici e d'istruzione pubblica* (cit. *Scritti*). Per il Mamiani si cita *D'un nuovo diritto europeo* (cit. *Diritto*), Torino, 1859, e *Teorica della religione e dello Stato* (cit. *Teorica*), Firenze, 1868.

Il *Primato* del Gioberti è citato secondo l'edizione Utet del Balsamo-Crivelli, e cosí pure i *Prolegomeni*. Per il *Gesuita moderno* si cita l'edizione originale di Losanna; per il *Rinnovamento* l'edizione Nicolini, negli « Scrittori d'Italia » del Laterza.

Sul pensiero politico del Gioberti è sempre da consultare la monografia di G. ANSILOTTI, *Gioberti* (Firenze, Vallecchi, 1922). Si può vedere T. VECCHIETTI, *Tre momenti dell'evoluzione giobertiana*, in « Rivista storica italiana », 57, 1940. Su Silvio Spaventa, recente monografia di PAOLO ROMANO (= P. ALATRI), Bari, Laterza, 1942; e a proposito di essa lo studio di E. ARTOM, *S. S.*, in « Nuova Rivista Storica », XXXI (1947), p. 183 n.

Note al capitolo nono.

Di Cavour si citano gli *Scritti*, secondo l'edizione di Domenico Zanichelli (Bologna, Zanichelli, 1892); i *Discorsi*, secondo la nuova edizione in corso de « La Nuova Italia » (Firenze, 1932 ss.) a cura di A. Omodeo e L. Russo (finora nove volumi, giungenti al 1854), e poi secondo la vecchia edizione della Camera dei Deputati (citati risp. *Discorsi* [2] e *Discorsi*); le lettere della raccolta Chiala (il primo volume è citato sulla terza edizione di M. Rossi) e di quella del Bert (*Nouvelles lettres inédites*, Turin, Roux, 1889), e i *Carteggi* editi dalla Commissione reale (Bologna, Zanichelli), citati: Cart. Nigra, Pantaleoni, d'Azeglio; il *Diario* secondo l'ed. Berti (Roma, Voghera, 1888). Dopo la nota biografia di Domenico Zanichelli, sempre utile (ristampa, Firenze, Barbera, 1926), altre biografie si sono successe, del Thayer, del White, del Matter, di A. Cappa (Bari, Laterza, 1932; si veda qui l'indicazione delle precedenti, nella Bibliografia). Assai importante A. Omodeo, *L'opera politica del Conte di Cavour* (Firenze, « La Nuova Italia », 1939).

Manca una monografia sul pensiero politico cavouriano. Utile l'esposizione, tessuta di testi, di B. Belotti, *La parola di Camillo Cavour* (Milano, « Unitas », 1925). Sul pensiero religioso di Cavour, così strettamente connesso con quello politico, sono fondamentali gli studi del Ruffini, *Le origini elvetiche della formula del Cavour: « Libera Chiesa in libero Stato »*, dapprima nella « Festschrift Friedberg », e ora nei postumi *Ultimi studi sul Conte di Cavour* (Bari, Laterza, 1936); *La giovinezza del Conte di Cavour* (Torino, Bocca, 1912; ristampa, ivi, Di Modica, 1938); *I Giansenisti piemontesi e la conversione della madre di Cavour*, Torino, 1929 (estratto dagli « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », LXIII-LXIV); *Ultimi studi* citati. La morte ha tolto al Ruffini di darci l'attesissima opera complessiva sull'argomento, alla quale lavorava da molti anni.

Note al capitolo decimo.

Per il Cattaneo — dei cui scritti manca ancora una edizione soddisfacente — si sono adoperate le due collezioni *Opere edite e inedite* (Firenze, Le Monnier, 1882-1892) in sette volumi, a cura del Bertani (cit. *Opere*); e *Scritti politici ed Epistolario* (Firenze, Barbera, 1892-1902) in tre volumi, a cura di G. Rosa e J. White Mario (cit. *Scritti*). L'importante scritto (nel « Crepuscolo » del 1858) su *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane* è stato ripubblicato a parte da G. A. Belloni presso Vallecchi (Firenze, 1931). Per il Ferrari si citano man mano le singole opere.

Per il Pisacane si cita la *Guerra combattuta in Italia negli anni 1848-49* (*Guerra combattuta*), secondo la nuova edizione nella « Biblioteca storica del Risorgimento ital. » (Milano, « Dante Alighieri », 1906), ove in fondo è il *Testamento politico*; e i *Saggi storici-politici-militari*, secondo l'ed. originale in 4 voll. (Genova-Milano, 1858-1860). Del terzo (*Saggio sulla rivoluzione*) è uscita una nuova edizione a cura di G. Pintor (Torino, Einaudi, 1942).

Sulla preparazione intellettuale del Montanelli si può vedere N. Rosselli, *G. M.*, in *Saggi sul Risorgimento* (Torino, Einaudi, 1946).

Sul Cattaneo si veda lo studio (1921) premesso dal Salvemini alla scelta de *Le più belle pagine* nella collezione Ojetti (Milano, Treves); B. Brunello, *Cat-*

taneo (Torino, Gobetti. 1925); ALESSANDRO LEVI, *Il positivismo politico di Carlo Cattaneo* (Bari, Laterza, 1928). Quest'ultimo studio ha in appendice un utilissimo *Saggio di bibliografia cattaneana.* Per il Ferrari si veda dello stesso LEVI, *Il pensiero politico di G. Ferrari,* in « Nuova rivista storica », 1931, pp. 217-258, 365-397; e BRUNELLO, *Il pensiero di G. Ferrari* (Milano, Soc. ed. Dante Alighieri, 1933). Sul Pisacane ottima è la monografia di N. ROSSELLI (Torino, Bocca, 1932), che dà molto rilievo all'aspetto socialistico del suo pensiero e ha un ben nutrito capitolo (VII) sulle correnti socialistiche in Italia e particolarmente in Piemonte. Sulla formazione ed evoluzione del Pisacane v. V. MAZZEI, *Il socialismo nazionale di C. Pisacane,* I (Roma, Edizioni Babiano, 1943). Un'ampia analisi del *Saggio sulla rivoluzione* dà T. TESSARI in « Nuova Rivista Storica », XXX (1946), p. 162 ss. Su tutti tre si veda G. PERTICONE, *Correnti eterodosse nel nostro Risorgimento,* in « Rivista storica italiana », LI (1934), p. 306 ss.

INDICE DEI NOMI